Árpád von Klimó

Nation, Konfession, Geschichte.
Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860-1948)

SÜDOSTEUROPÄISCHE ARBEITEN

Für das

SÜDOST-INSTITUT MÜNCHEN

herausgegeben von

EDGAR HÖSCH

und

KARL NEHRING

2003

R. OLDENBOURG VERLAG MÜNCHEN

SÜDOSTEUROPÄISCHE ARBEITEN

117

Árpád von Klimó

Nation, Konfession, Geschichte.

Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860-1948)

2003

R. OLDENBOURG VERLAG MÜNCHEN

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung des Fachbereichs Geschichte und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und auf alterungsbeständigem Papier.

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-486-56746-2

Satz: Kraus PrePrint, Landsberg am Lech
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

Geschichtsbilder beeinflussen die Handlungen und Entscheidungen der Menschen. Die Art, wie sie Vergangenheit interpretieren, bestimmt ihre Sicht auf Gegenwart und Zukunft. Von diesen allgemeinen Beobachtungen ausgehend, hat mich interessiert, wie sich in Ungarn, einem von den Brüchen des 19. und 20. Jahrhunderts stark geprägten Land, Geschichtsbilder und ihre materielle und geistige Umsetzung, kurz: Geschichtskultur entwickelte. Dabei ging es mir darum, besonders den Wechselwirkungen zwischen den Sphären der Politik und der Geschichtskultur nachzuspüren. Als Sohn eines ungarischen Emigranten, der unter den Zufälligkeiten der politischen Konjunkturen zu leiden hatte und zugleich selbst in einer ganz eigenen Welt aus Geschichtsbildern lebte, möchte ich auch mein persönliches Interesse an dieser Thematik nicht verschweigen. Im Laufe der Arbeit stellte ich jedoch fest, daß Ungarn nur ein kleiner, wenn auch bunter Stein in einem großen europäischen Mosaik ist. Ohne diesen Zusammenhang zu berücksichtigen, macht eine Darstellung der ungarischen Nationalgeschichte keinen Sinn. Zu meiner eigenen Überraschung konnte ich daher meine Kenntnisse in deutscher und italienischer Geschichte aus meiner Promotion erneut gebrauchen.

Noch viel mehr profitierte ich von Stipendien, zahlreichen Diskussionen und Vorträgen, Texten, Hinweisen von zahlreichen Kolleginnen und Kollegen. Einigen von ihnen möchte ich ganz besonders danken: Dr. Manfred Osten, Generalsekretär der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, der wie ich Ungarn eng verbunden ist und dessen Stiftung mir einen langen Aufenthalt in Budapest ermöglichte; Prof. Lajos Vékás und Prof. Gábor Klaniczay, die mich in ihrer Eigenschaft als Direktoren des Collegium Budapest mit Stipendien und einer sehr herzlichen Gastfreundschaft unterstützten; Dr. Attila Pók und Dr. Zoltán Száz vom Institut für Geschichte der Ungarischen Akademie der Wissenschaften; Dr. Karl Nehring vom Südostinstitut München, der meine Habilitationsschrift freundlicherweise in die Reihe „Südosteuropäische Arbeiten“ aufnahm; Prof. Dr. Dr. h. c. Jürgen Kocka, der mir half, Stipendien zu erwerben und mich an seiner Arbeitsstelle für Vergleichende Gesellschaftsgeschichte anstellte; Prof. Dr. Günter Schoedl, an dessen Lehrstuhl ich seit Oktober 1999 arbeite und dem ich viele wertvolle Hinweise und einen stets anregenden Gedankenaustausch verdanke. Immer wieder stand mir Dr. Alexa Geisthövel (Bielefeld) mit Rat, Kritik und Anregungen zur Seite. Wertvolle kritische Ratschläge erhielt ich auch von Peter Burger (München), Dr. Reinhardt Bobach und Katalin Ferdinandy (Potsdam/

Berlin). Besonderer Dank gebührt außerdem Prof. Dr. Susan Zimmermann, Dr. Zoltán Tóth, Dr. Boldizsár Vörös und Dr. György Gyarmati. Das Buch widme ich meiner Mutter und meinem Vater, Michael von Klimó, der, 1919 in Budapest geboren, 1990 in Heidelberg starb.

Einleitung

„Wenn sie sich ihre manchmal recht aufrichtige und schroffe Meinung sagten, so geschah es mit ruhiger und objektiver Haltung, als ob sie nur der Sprecher einer hinter ihnen stehenden Menge wären, die sie an und für sich nicht anging und deren Ansicht in der Gesamtheit untergeht. Meines Vaters Vater betrachtete zum Beispiel das Land in selbstverständlicher Weise als den Katholiken gehörig und empfand die Calvinisten als spätere Eindringlinge. Der Vater meiner Mutter runzelte mißbilligend seine Stirn. Wieso? Er kam daher mit Gründen, die genau das Gegenteil bewiesen und die wieder ihm Recht gaben. Und Kossuth? Petőfi und János Arany, dann Csokonai, Berzsenyi, Kölcsey, Tompa, Jókai, Kálmán Tisza, dann noch ... Wie Hammerschläge erklangen aus seinem Mund die Namen, die er sich aus einem calvinistischen Kalender einzig und allein zu diesem Zweck gemerkt hatte. Waren es nicht alle Ungarn? Jeder Mensch, der in diesem Land etwas taugt, ist ja Protestant! N. hörte betroffen und besiegt zu. Von den vielen Berühmtheiten wußte er nichts, er hegte nur den Verdacht, daß etwas an der ganzen Sache nicht in Ordnung sei – darum nahm er ein Schlückchen von dem hausgemachten Schnaps [...] und suchte nach einem wirklichkeitsnäheren Thema."[1]

Ein kalvinistischer Bauer rechtfertigt kurz nach der Jahrhundertwende seine Konfession national und historisch. Der katholische Großvater kennt sich dagegen bei den großen protestantischen Patrioten nicht aus, von denen übrigens mehr als die Hälfte an der Revolution von 1848 teilnahm. Gyula Illyés überspitzte in seinem ethnographischen Roman vielleicht die Unterschiede zwischen der katholischen Bauernfamilie, die nur für die Religion lebt, und der kalvinistischen, die statt dessen Vaterlandsliebe betreibt. Zweifellos wurde aber die ungarische nationale Geschichtskultur zwischen der Mitte des 19. und der Mitte des 20. Jahrhunderts stark von den konfessionellen Eliten geprägt, worauf etwa die Erwähnung des kalvinistischen Kalenders im Zitat hinweist.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wann diese konfessionelle Prägung einsetzte, was ihre Gründe waren und wer mit welchen Argumenten und Handlungen an ihr beteiligt war. Da es sich dabei um die ungarische Variante eines in ganz Europa zu beobachtenden Phänomens handelt, wird versucht, die ungarischen Besonderheiten im europäischen Kontext zu bestimmen. Daß die beiden großen christlichen Kirchen Ungarns,

1 Illyés, Puszta, S. 58. In den Fußnoten werden nur Kurztitel zitiert, ausführliche bibliographische Angaben finden sich im Quellen- und Literaturverzeichnis im Anhang.

die katholische Mehrheits- und die kalvinistische Minderheitskirche, die etwa ein Fünftel der Gläubigen repräsentierte, bei den Kämpfen um die nationale Geschichtskultur in vorderster Linie standen, hing mit zwei allgemeinen Entwicklungen zusammen.
Zum einen entwickelte sich die säkularisierte Vorstellung von Geschichte teilweise in Zusammenarbeit, teilweise im Konflikt mit den intellektuellen Eliten der Kirchen. Diese konnten in den Auseinandersetzungen nicht abseits stehen. Im 18. Jahrhundert waren es oft aufgeklärte Kirchenmänner, die sich an der Formulierung einer neuen Vorstellung von Geschichte beteiligten. Die neue nationale Geschichtskultur konnte frühere konfessionelle Teilkulturen verdrängen, aber auch modernisieren und stärken: So wurden alte katholische oder protestantische Kirchengebäude im 19. Jahrhundert zu Nationaldenkmälern erhoben. Doch konnten sie auch in den Schatten profaner Nationaldenkmäler treten. Die radikale Neugestaltung der dynamisch wachsenden Städte und besonders der symbolbeladenen Hauptstädte war auch ein Kampf um die Zurückdrängung oder aber Geltendmachung kirchlicher Repräsentation. Das Gleiche gilt für die Gestaltung nationaler Feiern. Stets konkurrierten die Konfessionen miteinander, teilweise gemeinsam mit, teilweise gegen jenen Teil der Deutungseliten, der eine eher zivilreligiöse Nationalkultur anstrebte.
Zum anderen gab es immer wieder Phasen in der Geschichte, in denen die großen christlichen Kirchen zu wichtigen Schutzräumen für Vertreter der Nationalbewegungen wurden, was beiden, Nationalisten und Kirchenleuten, Nutzen und Popularität, aber auch Konflikte mit der Staatsmacht einbringen konnte. Im Konflikt zwischen Nationalbewegung und Staat wurden Vertreter der Kirchen so entweder zu nationalen Helden oder zu Verrätern stilisiert, konnten sie Plus- oder Minuspunkte im Kampf um die Deutungshoheit über die nationale Identität sammeln. Am Beispiel der zwei bis heute maßgeblichen nationalen Geschichtskulte Ungarns, des Kultes um die Revolution von 1848/49 und des Kultes um den mittelalterlichen Staatsgründer, König Stephan den Heiligen, werden diese Hypothesen überprüft.
Im folgenden wird zunächst das analytische Konzept „nationaler Geschichtskult" vorgestellt und gegenüber anderen möglichen theoretischen Ansätzen abgegrenzt. (1.) Da „Kult" aber auch ein Wort mit einer langen Geschichte ist, die Auskunft über das damit bezeichnete historische Phänomen gibt, schließt sich daran eine worthistorische Skizze an, die den Funktionen von Kulten seit der Spätantike nachgeht und den Bruch der Französischen Revolution sichtbar macht. (2.) Die Wandlungen von „Kult" zwischen Religion, Nation und Populärkultur in Europa nach 1789 bilden den Hintergrund (3.), vor dem am Beispiel der Übernahme des Wortes ins Ungarische die Ideenströme sichtbar werden, die schließlich über die Entstehung einer nationalen ungarischen Geschichtskultur Auskunft geben (4.). Ein kurzer Überblick über die Gliederung der vorliegenden Studie schließt die Einleitung ab.

1. Nationale Geschichtskulte

Die oben genannten Kulte sind Teil einer Geschichtskultur, deren ästhetische, politische und kognitive Dimension Jörn Rüsen unterscheidet.[2] Rüsens Definition ist offener als die von Wolfgang Hardtwig, der Geschichtskultur vor allem kognitiv definiert als „die Gesamtheit der Formen, in denen *Geschichtswissen* in einer Gesellschaft präsent ist".[3]
Im folgenden soll der *Umgang* mit dem Geschichtswissen, die geschichtskulturelle Praxis im Vordergrund stehen. Zu diesem Zweck wird der Begriff „Geschichtskult" eingeführt. Unter einem „Kult" soll die Organisation öffentlicher Begeisterung für eine bestimmte Person, Sache oder Ereignis (Kultobjekt) verstanden werden, die nach Dauerhaftigkeit strebt und daher durch die Festlegung bestimmter Zeiten (Feier- oder Gedenktage), bestimmter Orte und Symbole (Denkmäler) Institutionalisierung betreibt. „Kulte" sind im Zusammenhang ihrer ästhetischen, sozialen und politischen Dimension zu verstehen. Die Kulthandlung stellt den Zusammenhang zwischen Inhalt (Dogma) und äußerer Inszenierung (Zeremonien, Riten) her.
Im Unterschied zum Begriff „Tradition" enthält „Kult" keinen apriorischen Kern, da „Tradition" im Sinne von „Wiedergabe, Überlieferung" voraussetzt, daß es ein zu überlieferndes Objekt gibt.[4] Beim „Kult" steht es den Akteuren in gewissem Sinn frei, das Objekt zu wählen, das sie dem Vergessen entreißen wollen. Warum sie es in der Regel nicht frei wählen, sondern auf allgemein bekanntes und anerkanntes Material der Vergangenheit zurückgreifen, wird zu klären sein. Nietzsche warnte jedenfalls vor den Folgen einer „monumentalischen Beschäftigung" mit der Vergangenheit und legte damit deren politische Relevanz frei: „Die monumentale Historie täuscht durch Analogien: sie reizt mit verführerischen Ähnlichkeiten den Mutigen zur Verwegenheit, den Begeisterten zum Fanatismus."[5] Die bahnbrechende Beobachtung von Hobsbawm, daß die meisten „Traditionen" aus dem späten 19. Jahrhundert datieren und daß die behauptete Verbindung zu einer früheren Vergangenheit, die etwa neogotische Gebäude suggerieren, eine „Erfindung" sei, hat zu einem mißverständlichen Gebrauch des Ausdrucks geführt.[6] Die „Erfindungen" des 19. Jahrhunderts wurden oft als willkürliche geistige Produkte ohne „harten" Realitätsbezug mißverstanden, was an ihrer tatsächlichen Geschichte und besonders ihrer Wirkung vollkommen vorbeigeht. Zu kritisieren sind Hobsbawms theo-

2 Rüsen, Historische Orientierung, S. 219.
3 Hardtwig, Geschichtskultur, S. 8. Eig. Hervorh. Zu allgemein: Fischer, Geschichtskultur, S. 12.
4 Wiedenhofer, „Tradition, Traditionalismus", S. 607-649. Ähnlich auch im Ungarischen das Wort *Hagyomány (traditio)*, vgl. Art. „Hagyomány", in: A Pallas Nagy Lexikona, CD-ROM-Ausgabe der Firma Arcanum Adatbázis, Budapest [im folgenden zitiert als „Pallas"].
5 Nietzsche, Nutzen, S. 51.
6 Hobsbawm, Introduction, S. 1f.

retische Prämissen, etwa die scharfe Unterscheidung zwischen „traditionellen" und „modernen" Gesellschaften, wobei erstere als relativ undynamische und homogene Entitäten erscheinen. Wenn im folgenden von „Kulten" gesprochen wird, soll diese dichotomische Ausgangsperspektive bewußt vermieden werden, ohne die Unterschiede zwischen früher Neuzeit und Moderne zu vernachlässigen. Es kommt aber darauf an, einen theoretischen Ansatz zu wählen, der nicht schon bestimmte Ergebnisse vorwegnimmt, etwa die einer „Echtheit" frühmoderner „Traditionen" („customs" bei Hobsbawm) und einer „Künstlichkeit" moderner „Erfindungen" („invented traditions").[7]

Dieses Ziel teilt der Kult-Ansatz mit der Erforschung von „Erinnerungsorten" oder *lieux de mémoire*.[8] Auch diese Forschungsrichtung stellt das erinnerte Objekt in den Vordergrund ihrer Betrachtung. Doch beschäftigen sich solche Studien stärker mit der kollektiven Wirkungsgeschichte von „Erinnerungsorten" und der allgemeinen Mentalitätsgeschichte. Aufgrund des Mangels an adäquaten Quellen und einer noch schwach entwickelten sozial- und kulturhistorischen Literatur wäre es aber fahrlässig, tiefere Einsichten in die Wirkungsweise von Geschichtskulten auf die breiten Massen in Ungarn zu versprechen.[9] Daß sich nationale Geschichtskulte nicht nur auf die Eliten auswirken, ist eine Tatsache, wie sie das tun, muß aber weiteren Forschungen vorbehalten bleiben, die sich auf medienwissenschaftliche und psychologische Theorien und entsprechende Quellen stützen können.

Im Vordergrund der vorliegenden Studie steht daher die politische Ideen- und Sozialgeschichte von Geschichtskultur. Es geht um das wechselseitige Verhältnis zwischen den nationalen Deutungseliten, die an der Förderung von Geschichtskulten beteiligt waren, und den Kultobjekten.[10] Die nationale Geschichtskultur ist nicht einfach eine abhängige Variable der politischen Geschichte, nicht nur von politischen Eliten „manipulierte" Geschichtserzählung, sondern gehört zu den kulturellen Strukturen, die das Denken und Handeln politischer Eliten beeinflussen. So nutzen politische Eliten die Geschichte zwar für ihre Zwecke, doch müssen sie sich dabei auch auf deren narrative Strukturen und die vielfältigen Assoziationen einlassen, die von diesen geweckt werden. Ihr Erfolg ist abhängig von der Kompatibilität mit tradierten narrativen Mustern.

Im Unterschied zu „Feiertag" oder „Denkmal" drücken die Begriffe „Kult" und „Erinnerungsort" aus, daß es eines gesamten Komplexes von Handlungen und der Verdichtung verschiedenster Medien bedarf, um das Kultdogma zu verbreiten. Es ist das Manko der Feiertags- oder Denkmalsforschung, daß sie die Phänomene nicht in ihrer ganzen Komplexität erfassen, sondern von isolierten Einzelphänomenen auf das große Ganze, die „Nation", die „Geschichtskultur" usw. schließen. Wolfgang Hardtwig und Jörn Rüsen haben auf diese Komplexität von Geschichtskultur hingewiesen. Die Aufspaltung von Geschichtskultur in einzelne Kulte erlaubt aber, diese Vielschichtigkeit am Beispiel eines

[7] Hobsbawm, Introduction, S. 2.
[8] Nora, Mémoire, S. XV-XLII; François (Hg.), Lieux.
[9] Fischer, Holger, Entwicklungen; Danyel; Klimó, Tendenzen.
[10] Zum Begriff „Deutungseliten": Giesen, Die Intellektuellen, S. 66-69.

klar begrenzten Kultobjektes in den Blick zu nehmen, das sich leichter zurückverfolgen läßt als eine ganze Geschichtskultur in allen ihren Ausprägungen.

Es werden neben den beiden genannten nationalen Geschichtskulten auch weniger erfolgreiche Kulte analysiert, um die Kriterien ihres Erfolgs besser aufzeigen zu können. Entscheidend für diesen ist neben Kompatibilität und Plausibilität die Anschlußfähigkeit eines Kultes. Je mehr soziale Gruppen sich in einer bestimmten Situation einem bestimmten Kult anschließen, sich mit ihm identifizieren können, desto größer ist seine Chance, zu einer dauerhaften Einrichtung zu werden. Damit erklärt sich wohl auch die überragende Bedeutung der großen christlichen Kirchen für die nationale Geschichtskultur: Viele Menschen fanden über die älteren konfessionellen Identitäten zur neuen nationalen, wie etwa der eingangs zitierte kalvinistische Bauer. Es geht bei der Geschichtskultur um Gruppenbildung, Mobilisierung und Ausgrenzung, um Identitätsvorstellungen und Feindbilder, um Ideale von Staat und Gesellschaft. Nationale Geschichtskulte entstehen im Streit zwischen den verschiedenen politischen Eliten. Es bilden sich kollektiv geteilte Symbole, die über die Konflikthaftigkeit dessen hinwegtäuschen, auf das sie verweisen.[11] Der Gewinn der Deutungshoheit verwässert allerdings auch die inhaltliche Dichte des Dogmas, die Lehrsätze werden offener und unbestimmter.

Professionelle Historiker waren von Anfang an auch an der Pflege und Initiierung nationaler Geschichtskulte beteiligt. Sie verliehen ihnen wissenschaftliche Autorität. Dies läßt sich besonders gut in der liberalen Ära, aber auch noch in der Zeit nach 1918 beobachten. Im Laufe der Zeit wuchs aber, besonders in den Staaten mit demokratischen politischen Systemen, die Distanz zwischen Geschichtswissenschaft und politischen Eliten, auch weil letztere über ganz andere als historische Legitimationsquellen verfügten. Dies hing auch mit der zunehmenden Professionalisierung und Spezialisierung des Faches zusammen.

Was die politische Rolle führender Historiker in Ungarn angeht, so kann der Stalinismus als Übergangsphase betrachtet werden. Seit 1945 bemühten sich Geschichtsfunktionäre wie Erik Molnár oder Erzsébet Andics, die Geschichtswissenschaft in den Dienst eines Staates zu stellen, der viel mehr als alle anderen Regime zuvor auf eine Einheit zwischen Staatsideologie und Geschichtswissenschaft drängte und noch mehr als alle anderen damit scheiterte. Schon im sozialistischen Ungarn verstärkten sich, wie auch in Frankreich, den USA, Italien und der Bundesrepublik, teilweise auch in der DDR, seit spätestens den 1970er Jahren selbstreflexive Tendenzen in der Geschichtsforschung, die zunehmend auch die Geschichtskultur und Geschichtspolitik und damit die Geschichtswissenschaft selbst zum Thema werden ließen, und zwar anders als die Historiographiegeschichte früherer Zeiten, die nie die Grundlagen des Faches selber in Frage gestellt hatte.[12] Natürlich warnte schon Karl Marx vor der naiven Inszenierung von Geschichte. Auch in Ungarn

[11] „National memory, [...], is constituted by different, often opposing, memories that, in spite of their rivalries, construct common denominators that overcome on the symbolic level real social and political differences to create an imagined community." Confino, Collective Memory, S. 1399f.
[12] Middell; Gibas; Hadler, Sinnstiftung; Lorenz, Konstruktion, S. 127-188.

wurde schon im 19. Jahrhundert auf den Mißbrauch der Geschichtskultur hingewiesen. Doch blieb der Glaube an eine historische Wahrheit, die rekonstruiert werden könnte, ungebrochen.

In diesem Zusammenhang war für Ungarn eine schon Ende der 1950er Jahre einsetzende Diskussion über die Überbleibsel des „bürgerlichen" Nationalismus in der Geschichtswissenschaft maßgeblich.[13] Dabei ging es stillschweigend um die Gründe für den Aufstand von 1956, der auch deutliche nationale Züge hatte und daher nicht zufällig in Zusammenhang mit einer allzu forcierten Förderung des 48er-Kultes durch kommunistische Historiker gebracht wurde. In den 1960er Jahren öffnete sich die ungarische Geschichtswissenschaft zunehmend auch für die Zusammenarbeit mit dem westlichen Ausland. 1979, ein Jahr nach der Rückgabe der Stephanskrone, richtete die Ungarische Akademie der Wissenschaften einen Lehrstuhl für ungarische Geschichte an der Indiana University in Bloomington ein, den zunächst György Ránki besetzte. Nach und nach konnte sich die Geschichtswissenschaft mit Ausnahme der Zeitgeschichte vom engen ideologischen Korsett befreien, eine Entwicklung, die schließlich auch die Rezeption und eigene Entdeckung selbstreflexiver Strömungen erleichterte. Seit Mitte der 1980er Jahre haben Kunsthistorikerinnen wie Katalin Sinkó, Literaturwissenschaftlerinnen wie Zsuzsa Kalla, Ethnographen wie Tamás Hofer und Péter Niedermüller, Soziologen wie György Csepeli und nicht zuletzt Historiker wie Jenő Szűcs, Péter Hanák, György Gyarmati oder András Gerő den gesellschaftlichen und politischen Umgang mit historischem Wissen untersucht. Am literaturwissenschaftlichen Institut der ungarischen Akademie konstituierte sich Ende der 1980er Jahre unter der Leitung von Dávidházi und Tverdota eine Arbeitsgruppe zur Untersuchung literarischer Kulte.[14] So positiv die Öffnung der Geschichtswissenschaften gegenüber Strömungen aus den Nachbardisziplinen auch war, sie hängt auch mit dem Verlust der Leitfunktion von Geschichte in der nachhistoristischen Zeit zusammen, eine Epochenschwelle, die sich deutlich auf die nationale Geschichtskultur auswirkte, wie noch zu beobachten sein wird.

Anders als häufig üblich, soll mit der oben gegebenen Definition aber nicht darüber hinweggesehen werden, daß auch das Wort „Kult" eine lange Geschichte hat und eine Definition eine ahistorische Festschreibung früherer Deutungskämpfe ist. [15] Im folgenden soll eine kurz skizzierte Wortgeschichte vielmehr dazu genutzt werden, an diese Deutungskämpfe zu erinnern, die Teil der Auseinandersetzungen um den Platz der Kirchen in der Politik waren. Geschichtskulte sind entfernte Nachkommen der kirchlichen Heiligenkulte des frühen Mittelalters und nähere Verwandte der absolutistischen Herrscherkulte. Das verweist auf verschiedene Funktionen von Kulten: Kontingenzbewältigung,

13 Vgl. Péter, László, New Approaches.
14 Praznovszky, Szellemdiadal, S. 7.
15 Auf die Historizität religionswissenschaftlicher Begriffe und die Gefahr, in die man sich als Wissenschaftler begibt, wenn man aus diesen universale, ahistorische Begriffe macht, hat Talal Asad in seiner Kritik an Clifford Geertz hingewiesen. Asad, Genealogy, S. 28f. gegen: Geertz, Dichte Beschreibung, S. 48f.

Herrschaftslegitimation, aber auch Relativierung der institutionalisierten Religion seit der Reformation. Die Geschichte der Einführung der ungarischen Variante „kultusz" in die Sprache von Kunst und Politik, wie sie sich Mitte des 19. Jahrhunderts vollzog, öffnet schließlich den Blick auf die intellektuellen Wege, über die sich Vorstellungen der organisierten Begeisterung für die jeweilige nationale Vergangenheit in Europa verbreiteten. Für die ungarische Nationalbewegung tätige Literaten, Gelehrte und Kleriker beschäftigten sich, angeregt durch französische, englische, deutsche und polnische Vorbilder, mit der Frage, wie die breiten Massen zur Begeisterung für die nationale Geschichte erzogen werden könnten. Bei diesen Überlegungen spielte das Wort „kultusz" und die damit verbundenen Phänomene eine besondere Bedeutung. Bevor dies durch einige Beispiele illustriert wird, müssen zuvor kurz die Veränderungen beschrieben werden, die das Wort „Kult" seit der römischen Antike erfahren hatte und die in seiner weiteren Verwendung als Bedeutungssegmente überliefert wurden.

2. *Kulte von der Spätantike bis zur Französischen Revolution*

Bereits der christliche Heiligenkult, entstanden aus dem römischen Staatskult, lud Zeit mit historischer Bedeutung auf.[16] Moderne Geschichtskulte sind aber nicht einfach die modernen Nachfolger dieser Heiligenkulte: beide Phänomene trennen unterschiedliche Auffassungen von Religion und von Geschichte. Die Überführung von Reliquien war seit der Spätantike übliche Praxis bei Heiligenkulten.[17] Auch bei modernen kultischen Handlungen steht die gemeinschaftliche Verehrung eines aufgrund seiner Taten aus der Allgemeinheit hervorgehobenen Menschen im Mittelpunkt. In beiden Fällen beginnt die kultische Verehrung zumeist erst nach dem Tod dieser Person und bezieht sich nicht bloß auf ihre Taten, sondern ebenso auf ihren Körper, der zu einer Reliquie erhoben wird.[18] Wie dem Heiligen wird dem verehrten König, Staatsmann oder Nationalhelden eine Vermittlerfunktion zugesprochen: Beim Heiligen geht es um die Vermittlung zwischen Gott und Menschen; bei den Nationalhelden der modernen Zeit um die Vermittlung zwischen Nation und Bürger. Vor dem Hintergrund der manichäischen Vorstellung einer nach Gut und Böse geordneten Welt, die von den modernen politischen Ideologien übernommen wurde, soll der Held aufgrund seines Überschusses an positiver Energie das Böse vertrei-

16 Kracauer, Geschichte, S. 162f.
17 Angenendt, Heilige, S. 172-175.
18 Ausführlich: Klimó, Heilige Rechte, S. 75-99.

ben helfen. Besonders deutlich wird dies im Kriegsnationalismus: Der nationale Totenkult suggeriert, daß die Gemeinschaft nur durch den Heldentod überleben könne:

„Ob polytheistisch, monotheistisch, deistisch, pantheistisch oder atheistisch fundiert, immer enthielt der gewaltsam herbeigeführte Tod für die Handlungseinheiten ein religiöses Element ihrer Selbstkonstitution, – sofern sie überlebt haben. Der gewaltsame Tod, das 'Opfer' war Unterpfand des Überlebens, der Befreiung, des Sieges oder gar der Erlösung."[19]

Individuelle und kollektive Kontingenzbewältigung werden hier über nationale Identitätsrethorik zusammengeschweißt. Schon für die frühmodernen Kulte stand aber weniger das Heil der Gemeinschaft als vielmehr die Legitimation und Repräsentation des politischen Systems im Vordergrund. Spätestens seit den Religionskriegen wurde etwa beim Hofzeremoniell der Herrschaftsaspekt zunehmend wichtiger.[20] Doch stehen Herrschaft, Nation und Religion in keinem symmetrischen Verhältnis zueinander und schon gar nicht konnte die Nation etwa Kirche und Monarchie ersetzen, wie es viele Aufklärer erhofften. Friedrich II. blieb daher skeptisch, als Voltaire von der Schaffung eines neuen Kultes der Vernunft sprach, der den katholischen Kult ablösen sollte. Dem Glauben an eine säkularisierte, „vernünftige" Gesellschaft, so könnte man aus späterer Sicht meinen, hielt er eine anthropologische Konstante des „Aberglaubens" entgegen:

„Wenn die Philosophen eine Regierung bildeten, so würde das Volk sich ein halbes Jahrhundert später einen neuen Aberglauben erfinden und sich einen neuen Gegenstand, der seine Sinne fesselt, für seinen Kult suchen. Entweder würde es sich kleine Idole schaffen, oder es würde die Gräber von Landesvätern verehren oder die Sonne anbeten, oder irgendein Unsinn würde den einfachen Kult des höchsten Wesens verdrängen. Der Aberglauben ist eine Schwäche des menschlichen Geistes; er gehört dazu; er war immer und wird immer vorhanden sein."[21]

Als 1991 die Gebeine des Preußenkönigs nach Potsdam überführt wurden, scheint sich seine Vorahnung bestätigt zu haben. Es war aber nicht „das Volk", sondern ein Teil der politischen Eliten, der sich hier eine Zeremonie schuf, die an einen älteren Kult anknüpfte. Friedrich II. war schon im Vormärz zu einer Kultfigur geworden, bevor ihn die Konservativen und später selbst die SED als „Vorläufer" entdeckten.[22]

Die meisten christlichen Kirchen, vielleicht mit Ausnahme der Zeugen Jehovas, wie auch der Islam oder der Hinduismus, haben sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts mit dem Nationalismus arrangiert und konnten teilweise und zeitweise von ihm profitieren. Der Nationalismus wiederum konnte sich in vielen Fällen erst mit der Hilfe von Priestern durchsetzen.[23] Doch ändert diese Tatsache zunächst nichts an der Feststellung eines

19 Koselleck; Jeismann (Hg.), Totenkult, S. 9.
20 Gerteis, Einleitung, S. 3.
21 Zit. n. Durant, Kulturgeschichte, Bd. 28, S. 402.
22 Zu den Anfängen: Paret, Kunst als Geschichte, S. 19-25.
23 Schulze-Wessel, Tschechische Nation. Siehe auch: Anderson, Erfindung, S. 19-25; Langewiesche, Nation, Nationalismus, S. 145-47, 161-65. Für Deutschland: Blackbourn, Marpingen; Blaschke; Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich.

Bruchs in der staatlichen Legitimation und Repräsentation. Während der französischen Revolution, dem Ursprung moderner politischer Kulte, standen die neuen Eliten vor der Aufgabe, ihre Macht im Gegensatz zur nicht mehr selbstverständlichen Macht des Königs, die auf Tradition und Religion fußte, durch einen Revolutionsmythos zu begründen, der einerseits als Rückkehr zu einem früheren historischen Zustand, andererseits als Beginn einer neuen historischen Epoche verstanden werden sollte und damit die Qualität einer außergeschichtlichen, mythischen Zeit erhielt.[24] Walter Benjamin hat diesen Zusammenhang zu verallgemeinern versucht als er schrieb:

„Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische, als den Marx die Revolution begriffen hat."[25]

Nach Dietrich Harth steckt schon in der Doppelbedeutung des Wortes „Revolution", das sowohl „Umwälzung" als auch „Rückwendung" bedeutet, die Verbindung zum Mythos, „die dauernde Wiederholung eines Ereignisses in der Form eines unter mannigfachen Umständen mehr oder weniger gleichbleibenden narrativen Textes oder Bildzusammenhangs".[26] Kulte bedienen sich häufig der Mythen, um ihre Botschaft in eine dauerhafte, der Geschichtlichkeit entzogene Form zu bringen. Doch bereits die protestantischen Landeskirchen hatten ihr Legitimationsproblem durch die Schaffung einer neuen Geschichtskultur zu lösen versucht. Die Feiern am Reformationstag und die Stilisierung Luthers zu einer Heldenfigur anstelle der alten Heiligenkulte zeugen davon.[27] Zudem knüpfte die Repräsentation des neuen Gesellschaftssystems an absolutistische Formen an: David schuf eine Ästhetik der revolutionären französischen Nation, indem er ältere klassizistische, monarchische Darstellungen übernahm und diese mit wenigen republikanischen Symbolen versah.[28]

Wenn man von der Entstehung einer nationalen Geschichtskultur im 19. Jahrhundert spricht, wie es hier am Beispiel Ungarns getan wird, dann kann diese Vorgeschichte nicht ignoriert werden. Es traten aber im Lauf des ausgehenden 18. Jahrhunderts Prozesse ein,

24 Robespierre sagte „mon culte, c'est celui de la justice et de l'humanité", zit. n. „Culte", in: Le Grand Robert, S. 106f.
25 Benjamin, Allegorien, S. 164f.
26 Harth, Revolution, S. 10-11.
27 Mitterauer, Anniversarium.
28 Harth, Revolution, S. 18. Bei der Ausrichtung des ***Fête de l'Unité et de l'Indivisibilité de la République*** am 10. August 1793 kopierte David in weiten Teilen die Formen des Gemäldes von Antoine Caron „Augustus und die Sibylle von Timur" (16. Jh.), auf dem Heinrich III. als Nachfolger des frommen Augustus dargestellt ist.

die eine solche Zäsur plausibel erscheinen lassen. Zunächst wuchs der Begriff der Nation aus seinen frühneuzeitlichen, ständischen Begrenzungen heraus und verband sich mit dem Begriff des „Volkes" zu einer neuen Vorstellung von „Gesellschaft".[29] Es entstand eine professionalisierte Geschichtswissenschaft im Übergang von der „Historie" zur „Geschichte", die sich zunehmend an der Schaffung einer modernen nationalen Kultur beteiligte.[30] Von den Staatskulten des Mittelalters, etwa des Markuskultes in Venedig, die zur Festigung ständischer Systeme geschaffen worden waren, unterschieden sich die nationalen Geschichtskulte auch durch ihre emanzipatorischen Implikationen und durch ethnische Exklusion. Dies mußte sich jedoch nicht notwendig gegen die Monarchie und die offizielle Religion richten, verdrängte diese aber aus dem Mittelpunkt des Kultes: Selbst moderne monarchische Kulte bezogen sich in erster Linie auf den Nationalstaat und nur noch in zweiter auf die Monarchie und ihre religiöse Herleitung.[31] Nachdem er Anfang der 1920er Jahre Budapest verlassen hatte, meinte Karl Mannheim die Wurzeln der Auffassung eines „falschen Bewußtseins" und damit des modernen Ideologiebegriffs im Religiösen entdeckt zu haben: Seit Napoleon trete bei der Bewertung politischen Denkens an die Stelle der göttlichen eine innerweltliche Instanz. Der „Pragmatismus" des Politikers wird „sozusagen zur natürlichen Weltanschauung".[32]

Der enge Zusammenhang zwischen den Veränderungen des Verhältnisses zwischen Religion und Staat und der Schaffung eines neuen historisch verankerten Nationsbegriffs wird besonders deutlich, wenn man den Bedeutungswandel des Wortes „Kult" beobachtet, der in Frankreich seinen Ausgang nahm und sich von dort aus nach Deutschland und Mitteleuropa verbreitete. Dabei wird deutlich, daß „culte" im 18. Jahrhundert eine sprachliche Waffe im Kampf der Aufklärer gegen den Machtanspruch der katholischen Kirche war – der Kampf, dessen Ausgang der preußische König skeptisch beurteilte. Robert Darnton hat am Beispiel der Encyclopédie gezeigt, wie einzelne Aufklärer bei ihrer Bekämpfung des kirchlichen Deutungsmonopols vorgingen.[33] Indem sie das katholische Glaubensgebäude historisierten und durch Gegenüberstellung mit anderen religiösen Auffassungen relativierten, gelang es ihnen, die aufgeklärte Wissenschaft als neue oberste Wissensinstanz zu etablieren.

Dies läßt sich auch am Beispiel des Wortes „Kult" beobachten.[34] Im Französischen wurde die Bedeutung von „culte" erstmals 1699 auch zur Bezeichnung einer „allgemeinen Verehrung von Personen" jenseits des religiösen Feldes verwendet.[35] Dennoch beschränkte sich der Autor des Artikels „culte" in der Encyclopédie (1754) auf den religiösen Bereich. Unter Verwendung einer Unterscheidung von Thomas von Aquin bezeichnet er den „culte extérieur" als ebenso „notwendig" für die „société civile" wie den „culte interieur", obwohl dieser „manchmal von den Orten und Zeiten abhängt."[36] Die Historisierung und Relativierung des Phänomens knüpft an Luther an, der im Artikel nicht zitiert wird. Dieser hatte zwischen notwendigem und unveränderbarem Glaubensinhalt auf der einen und veränderbaren Zeremonien und Riten auf der anderen Seite differenziert.[37] Seitdem die Protestanten ihren „wortbetonten" Gottesdienst gegenüber dem „opferbetonten" Kultus der Katholiken abgrenzten, war der Begriff auch konfessionell gespalten, wobei Kalvin bei der Spiritualisierung noch weiter ging als Luther.[38] Kant löste diese Tradition aus ihrem konfessionellen Kontext, als er in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) unterschied zwischen der „rein moralischen Religion" der Aufklärung, die keines Kultes bedürfe, und der „gottesdienstlichen Religion (cultus)" der christlichen Kirchen.[39]

Laut Encyclopédie bedürfe die Gesellschaft nur deshalb weiterhin des Kultes, weil der größte Teil der Menschheit ungebildet („ignorans") und zu einem rein geistigen, allein auf die Vernunft gegründeten Gottesdienst nicht fähig sei:

„Man braucht Objekte, welche die Sinne anregen, welche die Aufmerksamkeit wecken; man braucht repräsentative, ständig erneuerte Zeichen und Symbole, ohne die man die Gottheit leicht vergessen würde."[40]

Im „Contrat" (1762) rief Rousseau zur Schaffung einer „religion civile" auf, die den katholischen Kult ersetzen sollte.[41] Das Beispiel des antiken Rom zeige, daß erst das Christentum zu einer Trennung von Politik und Religion geführt habe, aus der dann durch religiöse Unduldsamkeit, besonders des Katholizismus, Religionskriege und staatsbürgerliche Unzuverlässigkeit resultierten. In seiner Schrift „Betrachtungen über die Regierung von Polen" (1771) sah Rousseau die einzige Chance zur Rettung Polens darin, durch die Abhaltung öffentlicher Feiern nach dem Vorbild der Antike seinen Bürgern „glühende Vaterlandsliebe" einzuflößen. [42]

29 Anderson, Erfindung, S. 65; Langewiesche, Nation, Nationalismus, S. 31-34.
30 Koselleck, Art. „Geschichte, Historie". Von „Geschichte" als „absolutem Begriff", der an die Stelle der Religion trat, spricht Schmidt-Biggemann, Geschichte.
31 Für Deutschland ausführlich: Fehrenbach, Wandlungen.
32 Mannheim, Ideologie, S. 27.
33 So verorteten Diderot und d'Alembert in ihrem Wissenschaftsbaum den Ast „Offenbarungstheologie" zwischen Wissensgebieten wie „Aberglauben", „Wahrsagerei", „Schwarze Magie" usw. „Berüchtigt" nennt Darnton auch die Querverweise der Enzyklopädisten, wie etwa im Artikel „Anthropophagie [Menschenfresserei]" der Verweis: „Siehe Hostie, Kommunion, Altar etc." Vgl. Darnton, Philosophen, S. 221, 235.
34 Rodi, Fridjof, „Kultur".

35 Art. „Cultus. Anbetung".
36 Art. „Culte", in: Encyclopédie Bd. 4 (1754), S. 550. Thomas griff einen Gedanken von Paulus auf, wonach „im AT mangels christlicher Offenbarung der äußere K., im NT der christliche cultus interior" vorherrschte. Schmidt-Biggemann, Art. „Kult", Sp. 1301.
37 Cornehl, Art. „Gottesdienst VIII", S. 56.
38 Schmidt-Biggemann, Art. „Kult", Sp. 1302.
39 Kant's gesammelte Schriften, S. 152f.
40 Art. „Culte", in: Encyclopédie, Bd. 4 (1754), S. 551. Ausführlicher zum Sensualismus: Holenstein, Huldigung.
41 Rousseau, Contrat.
42 Rousseau, Betrachtungen, S. 442. Für die Polen, für die später ausgerechnet die katholische Kirche die wichtigste Institution zur Beförderung der Vaterlandsliebe werden sollte, kam der Rat Rousseaus zunächst zu spät. Immerhin erhoben sie später (1919), den 3. Mai, in Erinnerung an die erste geschriebene Verfassung Europas, ihren „Gesellschaftsvertrag" von 1791,

Nachdem aber einige Revolutionäre versucht hatten, den katholischen durch säkulare Kulte zu ersetzen, wurde in der nachrevolutionären Zeit das Wort „Kult" gegen die frühen Vertreter des Antiklerikalismus verwendet.[43] So meinte der Brockhaus von 1844, Hébert habe „den crassesten Materialismus gepredigt und die Einführung des sogenannten Cultus der Vernunft betrieben".[44] Noch schärfer formulierte der ungarische Historiker Lajos Mangold, ein Nationalliberaler, ein halbes Jahrhundert später:

„Der von Hébert geführte Pariser Gemeinderat schaffte jedoch das Christentum und selbst Gott ab, und erschuf den Kult der Vernunft. Sie zerstörten und setzten alles herab, was Frankreich 700 Jahre lang heilig war. Dazwischen arbeitete die Guillotine ohne Pause."[45]

Mangold hob dagegen in seiner „Weltgeschichte für Mittelschulen (Gymnasien)" über die Verbrüderungsfeiern vom 14. Juli 1790 hervor, diese hätten das Ziel gehabt, „im neu organisierten Staat die Einigkeit und Vaterlandsliebe zu heben. [...] Diese strahlende Manifestation des demokratischen Gedankens sollte bald ihren Glanz verlieren."[46] Der moderatere Befürworter des Staatskultes grenzte sich also nur von radikalen „Banden" wie den Jakobinern ab.

Der Bruch, den die Französische Revolution und ihre antikirchlichen, kultischen Exzesse bedeuteten, wirkte sich auch auf den Wortgebrauch der Konservativen aus. Hegel und Schleiermacher nahmen eine positive Neubewertung des Kultes als „Teilnahme am Absoluten" vor, wobei sie allerdings den Kult in die Nähe der Kunst rückten, was vermutlich mit der Entpolitisierung von Kultur in der deutschen Philosophie zusammenhing.[47] Die Herausbildung des Typus des individualistischen Avantgardekünstlers im 19. Jahrhundert als moderner Heiliger war ein konfliktreicher Prozeß, in welchem auch der Begriff „Kult" eine wichtige Rolle spielte. Nicht zuletzt die aktive Rolle Davids bei den neuen Kulten der französischen Revolution verweist schließlich auf eine enge, wenn auch komplexe Beziehung zwischen einer säkularisierten Kunst und den modernen politischen Kulten, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann.[48]

zum höchsten Nationalfeiertag. Doch schon 1891 war der 3. Mai in Krakau, Lemberg und einigen Orten Galiziens öffentlich gefeiert worden. Papst Leo XIII. hatte den Einfluß der katholischen Kirche auf die Gestaltung des Feiertages gesichert, indem er ihn zum „Fest der Königin der Polnischen Krone" (Maria) ernannte. Grodziski, Nationalfeiertag, S. 209.

43 Was nicht generell für alle Staatskulte der Zeit galt, wie behauptet wird von: Buchholz, Staatskult, S. 32-46.

44 Conversations-Lexikon, 9. Originalausgabe, sechster Band, S. 723f.

45 Pallas. Ähnlich negativ seine Einschätzung des „Demagogen" Hébert in: Art. „Hébert", in: Pallas. Daß die Kulte der Hébertisten rein äußerliche, künstliche Handlungen gewesen seien, politische Mittel der sich abwechselnden Revolutionäre bar jeder religiösen Qualität, meinte aber selbst der berühmte republikanische Historiker Aulard. Siehe: Ozouf, Revolutionäre Religion, S. 833.

46 Mangold, Világtörténelem, S. 206.

47 Schmidt-Biggemann, Art. „Kult", Sp. 1305.

48 Juneja, Körper malen, S. 35-57.

3. *Kulte zwischen Religion, Nation und Populärkultur*

Das Phänomen „Kult" gehörte jedenfalls seit dem 19. Jahrhundert endgültig nicht mehr ausschließlich der religiösen Welt an, sondern war auch in Kunst und Politik heimisch geworden. Dabei haftete dem Wort weiterhin auch eine negative Konnotation an, was besonders bei politischen Auseinandersetzungen genutzt wurde. Sprach man über „Kulte" politischer Gegner, dann zumeist in der Absicht, deren Handlungen als eitle, pompöse Zeremonien zu verunglimpfen, als Rituale, die auf eine Manipulation von Massen abzielten und Ausdruck von inhaltlichen Defiziten sowie ungehemmtem Machtstreben seien. Dahinter verbarg sich die religiöse Vorstellung, wonach der Gegner mit der Sakralisierung seiner diesseitigen Interessen und Symbole die Schwelle zum Sakralen überschreite.[49] 1907 empörte sich Franz Ninold über den „Kossuth-Kultus" der Ungarn:

„Will Ungarn dem großen Agitator ein Denkmal weihen, so wird die Nachwelt die Dankbarkeit des Landes nur bewundern, aber es hieße die Geschichte fälschen, wollte man in Kossuth auch einen großen Patrioten und Staatsmann ehren."[50]

Die Kritik richtete sich nicht gegen die Verehrung eines großen Staatsmannes an sich, sondern dagegen, daß eine Person verehrt wurde, die nicht „würdig" sei. Die Übertreibung, die Schaffung eines „Götzen" bezeichnet er als „Kultus".

Im Deutschen brauchte das Wort „Kult", vermutlich wegen der protestantischen kulturellen Hegemonie, länger als das französische *culte*, um in die Sprache von Kunst und Politik Eingang zu finden. Noch 1913 ist davon die Rede, daß „Kult und Kultus [...] neuerdings auch von übertriebener Verehrung großer Dichter usw. gebraucht" würde.[51] Für den deutschen Fall ist in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg die Eindeutschung von „Kultus" zu „Kult" bemerkenswert. Betrachtet man die entsprechenden Artikel in „Meyers Lexikon" von 1908, 1927 und 1939, so ist auffallend, daß das lateinische „Kultus" erstmals 1939 durch das eingedeutschte „Kult" ersetzt wurde.[52] In diesem

49 Diese Idee findet sich etwa in Seillières' Kritik am romantischen Künstler, der seit Rousseau bereit sei „über die Grenzen des Vernünftigen, d. h. der seit Generationen aufgespeicherten Erfahrung hinauszugehen, sich einen Gott als metaphysischen Alliierten zu schaffen und mit Hilfe dieser Illusion andere zu unterjochen". So Schmitt, Carl, Politische Romantik, S. 38.

50 Ninold, Kossuthkultus, S. 134.

51 Deutsches Fremdwörterbuch, 1. Band, S. 409.

52 Dies hält Bd. 14 der 9. Auflage von 1975 (Erscheinungsorte nun: Mannheim/Wien/Zürich) bei, allerdings rückt hier wieder der religiöse Aspekt („Umgang mit dem Göttlichen" wieder in den Vordergrund. Siehe: Art. „Kult", S. 435, Art. „Kultgemeinschaft", S. 436 usw.; die früheren Artikel: Meyers Großes Konversations-Lexikon, 6. Aufl., Bd. 11, Leipzig, Wien 1908, S. 793-5 (Art. „Kultus"); Meyers Lexikon, 7. Aufl., Bd. 7, Leipzig 1927, Sp. 307f. („Kultus"); Meyers Lexikon, 8. Aufl., Bd. 7, Leipzig 1939, Sp. 15f. „Kult". Die Tendenz läßt sich auch im Brockhaus beobachten: In der 14. Aufl., Bd. X, S. 794 von 1894 lautet der Eintrag noch „Kultus", während in der 16. Aufl. von 1955 (S. 692) das eingedeutschte „Kult" als eigenständiges Schlagwort auftaucht.

Artikel erscheint Rosenbergs „Mythus" in der Bibliographie an erster Stelle, und der religiöse Aspekt tritt hinter der Begegnung mit dem „Schicksal der Natur" zurück. Der ausgeweitete Kultbegriff der neuheidnischen Bewegung weist einige Nationalsozialisten als verhinderte Religionsstifter aus.[53] Bereits die Völkischen des 19. Jahrhunderts hatten an die vergleichende Religionswissenschaft und Völkerkunde angeknüpft und Kult in die Nähe des Mythos gerückt.[54] Es wird später noch darauf eingegangen, wie der Zusammenbruch der deutschen Monarchien 1918 zahlreiche Konservative in Deutschland auf das völkisch-mythische Modell moderner Politik brachte, da sie meinten, ihnen sei der Rückzug zum Prinzip einer „christlich" verstandenen monarchischen Legitimität verbaut.[55] In Ungarn konnten dagegen dortige Konservative die äußerlich restaurierte Monarchie zunächst als Chance auf eine christlich-nationale Erneuerung feiern. In der Zwischenkriegszeit und besonders seit Mitte der dreißiger Jahre ist eine zunehmende Politisierung der Geschichtskultur zu beobachten. In einer Zeit der Zurückdrängung der Zivilgesellschaft und ihrer Normen und Werte wurden die Geschichtskulte zunehmend verstaatlicht oder in Parteipropaganda integriert, während die literarische, künstlerische oder kirchliche Pflege der Geschichtskultur erschlaffte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Begriff mehr und mehr zur Bezeichnung von Phänomenen gebraucht, die mit Sport, Freizeitindustrie und Massenmedien, kurz Populärkultur, zu tun haben. Der Bruch bestand darin, daß es einen erneuten Pluralisierungsschub gab, der – wie im 18. Jahrhundert mit dem religiösen Kult geschehen – nun Kulte von Politik und Kunst entsakralisierte. In beiden Fällen ist das Ergebnis nicht das „Verschwinden" der früheren sakralen Kulte, sondern deren Dezentrierung und damit allerdings auch Relativierung. Pierre Nora spricht von der „grande sortie du nationalisme traditionnel".[56]

David Lowenthal beobachtet im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine Inflation von persönlichen und öffentlichen „cults of heritage".[57] Zahlreiche Museen seien entstanden, der Geschichts-Tourismus und die persönliche Hinwendung zum „heritage" nahm – nicht nur in den USA – zu, was mit Popularisierung, einer Neigung zur „Geschichte von unten" zusammenhing. Lowenthal führt diese zunehmende Hinwendung zur Vergangenheit auf den Schwund an Zukunftsvertrauen der Nachkriegsgenerationen in den westlichen Ländern zurück: Je unsicherer dem einzelnen die Zukunft erscheint, desto

53 Dennoch sollte der Nationalsozialismus nicht als „Religion" betrachtet werden. Dies kann nur durch eine unreflektierte Übernahme des soziologischen Religionsbegriffes geschehen, der Religion v. a. als Kontingenzbewältigung versteht. Ein solcher funktionalistischer Religionsbegriff zielt auf die Beschreibung universal-anthropologischer Phänomene und ist daher für historische Untersuchungen problematisch. Behrenbeck, Kult, S. 18-20.

54 Erstmals vermutlich bei Müller, K. O., Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825), zit. n. Schmidt-Biggemann, Art. „Kult", Sp. 1309.

55 Zum Hermannsmythos: Dörner, Mythos; Zur Radikalisierung deutscher Konservativer nach dem „Entfallen der monarchischen Legitimität": Schmitt, Carl, Legalität, S. 17.

56 Nora, Comment écrire, S. 30.

57 Lowenthal, Possessed, S. 52-4.

mehr versuche er sich durch das „Erbe" der Vergangenheit abzusichern, wobei dieses jedoch immer weniger nationalstaatlich und immer häufiger regional, ethnisch, subkulturell oder individuell definiert sei. Auch Lucian Hölscher konstatiert, daß seit 1960 die Zukunftsprognosen zunehmend skeptischer und kurzfristiger wurden, das heißt die gesellschaftlichen Zeithorizonte generell „geschrumpft" seien.[58]

Das unterstreicht die These, daß Geschichtskulte spätestens seit 1960 nicht mehr wie früher in erster Linie der Politik dienen, sondern nun auch Teil einer individualisierten Populärkultur geworden sind.[59] Ein besonders anschauliches Beispiel für die beschriebene Entwicklung bietet der deutsche Hermannskult. Nach der Errichtung des Denkmals durch Anhänger der deutschen Nationalbewegung um die Mitte des 19. Jahrhunderts, einer Verschiebung seiner Bedeutung nach dem Ersten Weltkrieg hin zu einem gegen die Republik gerichteten Symbol, verwandelte es sich seit den 1950er Jahren mehr und mehr in eine entpolitisierte und regionalisierte Sehenswürdigkeit.[60] Seit 1945 bezog sich die Geschichtskultur außerdem mehr auf Ereignisse des 20. Jahrhunderts (8. Mai, Holocaust), während die Kulte des 19. Jahrhunderts ihre Relevanz verloren (Preußen, 1848, 1871).

4. Ungarns Nationalkulte im europäischen Kontext

Die Herausforderung der durch Napoleon exportierten Französischen Revolution erschütterte nachhaltig die Staatswesen Süd- und Mitteleuropas, was die Schaffung nationaler Geschichtskulturen beschleunigte. Im Habsburgerreich entstanden damals mehrere nationale Bewegungen, von denen die ungarische am frühesten zur Staatsbildung oder, aus ihrer Sicht: zur Wiederherstellung der im 16. bzw. 18. Jahrhundert unterbrochenen Eigenstaatlichkeit kam. Dieser, je nach Perspektive neue oder alte Nationalstaat, der zunächst 1867 als Teilstaat entstand, bedurfte in besonderem Maße einer nationalen

58 Dies kann allerdings auch damit zusammenhängen, daß Hölscher zu sehr nach einem Phänomen des 19. Jh. sucht, dessen Verschwinden er konstatiert, ohne daß er nach einem funktionalen Äquivalent fragt.

59 Dieser Trend fällt schließlich wieder auf die Geschichtswissenschaft zurück. Offenbar ist in den Verlagen in den 1990er Jahren die Auffassung weit verbreitet, das Wort „Kult" erhöhe den Verkaufserfolg eines wissenschaftlichen Werks: Peter Gay's „The Bourgeois Experience. The Cultivation of Hatred" wurde von C. H. Beck übersetzt als „Kult der Gewalt", während das Buch des schwedischen Historikers Oredsson „Sverige och Trettioariga Kriget" [Schweden und der Dreißigjährige Krieg] übersetzt wurde als „Geschichte und Kult"!

60 Dörner, Mythos.

Geschichtskultur, die seine Existenz, seine Form und Gestalt in der Tiefe der Geschichte verankerte. Denn das ungarische Königreich sollte dem österreichischen Kaiserreich nicht einfach als Verwaltungseinheit untergeordnet sein, und seine innere soziale und politische Hierarchie sollte nicht als willkürliche Zwangsherrschaft erscheinen. Da der Ausgleich von 1867 unmittelbar mit der italienischen und der preußisch-deutschen Nationalstaatsgründung zusammenhing und die Herausbildung einer nationalen Geschichtskultur deutlich beschleunigte, muß dieser weitere Zusammenhang Berücksichtigung finden.[61]
Die Nationalbewegungen der drei Länder wurden angestoßen von der napoleonischen Neuordnung Europas und mußten zur Erreichung ihrer Ziele die Hegemonie Habsburgs in Mitteleuropa brechen. Ihre Entwicklungen unterschieden sie von den frühen Nationalstaaten Frankreich, Spanien, England, Rußland, die im 19. Jahrhundert innerhalb älterer staatlicher Institutionen entstanden, und von den späteren, erst 1918 als Ergebnis des Ersten Weltkriegs errichteten Staaten Jugoslawien, Tschechoslowakei und Polen. Auch aus marxistischer Perspektive wurde der Ausgleich von 1867 ebenso als ungarische „Reichsgründung" interpretiert, die eine Voraussetzung für die dortige Entstehung des Kapitalismus darstellte.
Besonderheiten der ungarischen Geschichtskultur können am Gebrauch des Wortes *kultusz* beobachtet werden. Auch im Ungarischen bedeutete das lateinische Lehnwort *kultusz* zunächst nur „Gottesdienst, Religionsausübung" und bezog sich vornehmlich auf die katholische Kirche, da die protestantischen Kirchen den ungarischen Ausdruck für Gottesdienst *istentisztelet* bevorzugten. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde *kultusz* erstmals in der weiteren Bedeutung für „abgöttische Verehrung" verwendet.[62]
Im Pallas-Lexikon, das zwischen 1893 und 1897 in 16 Bänden erschien und 22.000mal verkauft wurde, so daß auf 400 Einwohner ein Lexikon kam, läßt sich die Einführung des Begriffs *kultusz* in Bedeutungsfelder außerhalb des engeren kirchlichen Bereichs genauer beobachten.[63] In insgesamt 285 (von über 110.000) Artikeln wird das Wort verwendet. Nur noch 16 Autoren verwenden „Kultus" in seiner ursprünglichen Bedeutung zur Bezeichnung des Gottesdienstes in den christlichen Kirchen. Die überwiegende Mehrheit der Artikel (222) beschäftigt sich mit religiösen Phänomenen alter, vorchristlicher oder außereuropäischer Kulturen, was auf die Rezeption hauptsächlich der Altertums- und Kulturwissenschaften zurückzuführen ist. Hier zeigte sich deutlich die Relativierung und Historisierung religiöser Phänomene durch die Aufklärung. In weiteren 20 Artikeln werden Kultusministerien erwähnt, eine Verwaltungsbehörde die erstmals in Frankreich unter Napoleon entstanden war. Die übrigen 26 Artikel, also beinahe ein Zehntel, thematisieren kultische Phänomene in Kunst, Literatur und Politik. Im Artikel „Ungarische Literatur" (*Magyar irodalom*) beschreibt etwa der katholische Literaturwissenschaftler und Pädagoge László Négyesi die Funktionen der ungarischen Literatur folgendermaßen:
„In den Werken unserer großen Dichter und Denker erschließt sich der Geist unseres Volkes wie er in der Vergangenheit war und wie er sich in der Gegenwart gestaltet. Dies nährt die nationale Einheit, das Bewußtsein der historischen Vergangenheit und allgemein den Kult des ungarischen Geistes."[64]
Négyesi bezeichnete die 1876 gegründete Petőfi-Gesellschaft als „zur Verbreitung des Petőfi-Kultes und zur Pflege der ungarischen Literatur in nationalem Geiste gegründete Vereinigung."[65] Über den Historiker und Sprachforscher István Horvát (1784-1846) ist zu lesen „daß er in den Jahren der Unterdrückung und Stagnation den Kult des Ruhms und der Größe des Ungartums aufrechterhielt".[66]
Der kurze Blick auf die Artikel des Pallas-Lexikons zeigt, daß Vertreter der ungarischen Eliten (Politiker, Akademiker, Schulbuchautoren), die dem nationalliberalen Lager nahestanden, Ende des 19. Jahrhunderts einen positiven Kultbegriff verwendeten, um damit Verehrung für die eigene nationale Geschichte auszudrücken. Das Wort diente andererseits zur negativen Bewertung bestimmter Phänomene (antiklerikaler Fanatismus, Korruption) außerhalb Ungarns, besonders in Frankreich und den USA.[67] Das aus Frankreich für den Gebrauch im Bereich der Politik (Revolution) und aus England und Deutschland für den der Kunst (Dichter) rezipierte Wort diente sowohl zur Inklusion wie zur Exklusion. Je nach Kontext wurde auf die positive oder die negative Konnotation abgehoben.

Vor dem hier nur angedeuteten ideengeschichtlichen Hintergrund vollzog sich die Entstehung einer nationalen Geschichtskultur in Ungarn, wie sie im folgenden untersucht wird. Im ersten Kapitel werden am Beispiel von vier Repräsentanten der ungarischen Nationalbewegung sowie anhand der Denkmalsbewegung die ersten Versuche zur Schaffung einer überkonfessionellen nationalen Geschichtskultur dargestellt.
Die darauffolgenden Kapitel 2 und 3 schildern die Entstehung des 48er- und des Sankt-Stephans-Kultes zwischen 1850 und 1918 und die besondere Rolle der großen christlichen Kirchen dabei. Im Vordergrund steht die Institutionalisierung der Kulte durch Gedenktage, Denkmäler und Vereine, die vor dem Hintergrund der politischen und sozialen sowie geistigen und ästhetischen Entwicklungen der Zeit beschrieben wird.
Kapitel 4 und 5 beschäftigen sich mit der Herausforderung der nationalliberalen und nationalkatholischen Geschichtskultur des 19. Jahrhunderts durch die Entstehung völki-

[61] So auch: Magyarország története 1848-1890, Bd. 2, S. 775-779.
[62] Art. „Kultusz".
[63] Mit Hilfe der CD-ROM-Ausgabe „A Pallas Nagy Lexikona" der Firma Arcanum Adatbázis, Budapest, die ein vollständiges Erfassen aller Artikel ermöglicht, in denen der Begriff verwendet wird, wurden alle Erwähnungen von *kultusz* und zusammengesetzte Wörter dieses Grundwortes (agglutinierte Suffixe) ermittelt. Zahlen n. Horváth, Jahrhundertwende, S. 95.
[64] Pallas. Zur Person: Négyesi, László (1861-1933), MÉL 2, 1969, S. 285. „N. Ladislaus", in: Das geistige Ungarn, S. 309f. A magyar legujabb kor Lexikona, S. 821.
[65] Vgl. Art. „Petőfi-társaság" (S. 1012) und Art. „Petőfi, Sándor", (S. 1001-1012, hier S. 1012), in: Pallas.
[66] Pallas.
[67] Art. „Franciaország története", in: Pallas. In der umfangreichen Bibliographie zu diesem Artikel sind die französischen Klassiker (Mignet, Thiers, Louis Blanc) und die „kritischen Werke" (Sybel, Taine, Ranke, usw.) in französisch, deutsch, englisch und ungarisch aufgeführt.

scher und sozialistischer Strömungen. Am Beispiel des Urmagyarenkultes, der im Zusammenhang mit der Ethnisierung des Nationsbegriffs modernisiert wurde, und am Beispiel der sozialistischen Maifeiern werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der alten Geschichtskultur und den neuen materialistischen Tendenzen untersucht.

In den folgenden Kapiteln 6 und 7 geht es um die vorübergehenden Erfolge der neuen politischen Ideologien im Gefolge des Ersten Weltkriegs. Die kurzlebige bolschewistisch angehauchte Räterepublik und ihr an das sowjetrussische Beispiel angelehnter Maikult wurden abgelöst von einer national-christlichen Reaktion, die 1919 in eine national-völkische Militärdiktatur abzugleiten drohte.

Der Triumph des Stephanskultes, der in der Zwischenkriegszeit zum offiziellen Staatskult aufstieg, zeigte jedoch die Ambivalenz des Horthyregimes, das zwischen national-christlichen und national-völkischen Orientierungen schwankte, aber aufgrund der Restauration der Monarchie und des großen Einflusses der Kirchen lange Zeit seine national-konservative Prägung behielt (Kapitel 8).

Der 48er-Kult war schwerer staatlich zu vereinnahmen und seit 1919 stark zwischen rechtsradikalen und linken politischen Oppositionsgruppen umkämpft, bis ihn die Kommunistische Partei seit Mitte der dreißiger Jahre in ihr antifaschistisches Geschichtsbild integrierte (Kapitel 9).

Kapitel 10 zeichnet die Versuche der katholischen Kirche nach, im Zeichen eines erneuerten Stephanskultes die kommunistische Machtübernahme in Ungarn zu verhindern. Doch gerade die konfessionelle Spaltung der nationalen Geschichtskultur, die in den ersten Nachkriegsjahren noch einmal auflebte, schwächte die Zusammenarbeit der antikommunistischen Kräfte und erleichterte die Errichtung einer Diktatur im Zeichen des „nationalen Freiheitskampfes“ (Kapitel 11).

Das Zentenarium der Revolution von 1848, das die Kommunistische Partei zur Inszenierung ihres Anspruchs auf Alleinherrschaft nutzte, bedeutete jedoch auch das Ende der nationalen Geschichtskultur Ungarns, wie sie im 19. Jahrhundert entstanden war. Mit einem Ausblick, der die Entwicklung der Geschichtspolitik zwischen 1949 und 1989 skizziert, endet die Studie.

1 Bemühungen zur Schaffung einer ungarischen Geschichtskultur in der Zeit vor 1860

In einem gemischtkonfessionellen Land wie Ungarn spielten die älteren konfessionellen Identitäten bei der Schaffung der politischen Form einer nationalen Identität eine entscheidende Rolle.[1] Drei Antworten auf das Problem bzw. die Chance, die ältere religiöse mit der neueren nationalen Identität in Beziehung zu setzen, waren möglich: erstens die Säkularisierung der Nation, die mit einer positiven Rezeption der Französischen Revolution gelingen konnte, zweitens die Konfessionalisierung der Nation als katholische bzw. protestantische Nation, drittens die Christianisierung der Nation als christliche, aber überkonfessionelle Nation. Wie im folgenden zu sehen sein wird, wurden alle drei Wege beschritten. Anstöße dazu kamen aus allen konfessionellen und weltanschaulichen Lagern. Es kam immer wieder zur Polarisierung, aber auch zu Versuchen der Aussöhnung. Erst mit dem gewaltsamen Versuch, den „französischen“ Weg der Säkularisierung auch in Ungarn zu beschreiten, den die Kommunistische Partei seit 1949 unternahm, trat der konfessionelle Konflikt allmählich in den Hintergrund.

Im folgenden werden theoretische und praktische Bemühungen um die Schaffung einer ungarischen nationalen Geschichtskultur im Vormärz und in der Zeit des Neoabsolutismus bis 1860 beschrieben. Zum Verständnis dieser Vorgeschichte der nationalen Geschichtskultur muß zunächst der vormärzliche Nationsbegriff bestimmt werden (1.1). Daran schließt sich eine Erörterung der Vorstellungen an, die drei sehr unterschiedliche Protagonisten der ungarischen Nationalbewegung: der romantische Dichter Petőfi (1.2), der liberale katholische Geistliche und Historiker Mihály Horváth (1.3), und der aristokratische Reformer Széchenyi (1.4), auf dem Gebiet nationalhistorischer Kulte entwickelten. Neben diesen theoretischen Bemühungen gab es auch praktische Ansätze zur Schaffung einer nationalen Geschichtskultur, wie die Denkmalsbewegung (1.5). Aus diesen Beispielen wird abschließend ein idealtypisches Untersuchungsmodell nationaler Geschichtskulte entwickelt, mit dessen Hilfe die Geschichte der ungarischen Geschichtskultur zwischen 1860 und 1948 analysiert werden kann (1.6).

[1] Zu Deutschland, wenn auch überzeichnet: Blaschke, Das 19. Jahrhundert. Blaschke weist aber zu Recht darauf hin, daß im 19. Jahrhundert konfessionelle „Traditionen bewußt neu erfunden“ wurden. (S. 41); für Böhmen: Schulze-Wessel, Tschechische Nation.

1.1 Der Nationsbegriff des ungarischen Vormärz

Seit dem späten 18. Jahrhundert begannen „national erwachte" Magyaren wie auch Kroaten und Slowaken innerhalb des Königreichs Ungarn darüber nachzudenken, wie eine 'Nation' in modernem Sinn politisch, kulturell oder ökonomisch geschaffen werden könnte.[2] Dies geschah, wie auch in Böhmen, in Reaktion auf die Pläne Josephs II., die deutsche Kultur im Habsburgerreich zu fördern.
Die alte ungarische Adelsnation hatte die Zugehörigkeit noch nicht durch „Magyarentum" (*magyarság*) bestimmt, sondern durch die verfassungsmäßig verstandene Bindung an das Königreich durch Lehen. Das sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts herausbildende moderne ungarische „Nationalbewußtsein" fußte, wie George Barany feststellte, wie das polnische und kroatische auf einem überarbeiteten aristokratischen Standesbewußtsein der *natio hungarica*.[3] Dies erleichterte das Zusammenleben der unterschiedlichen potentiellen „Kulturnationen" bis zum späten 18. Jahrhundert, das August Wilhelm Schlözer mit einer gewissen Verwunderung betrachtete:
„Ungern enthält ein so sonderbares Gemische von ganz verschiedenen Nationen, als vielleicht kein anderes Reich der Welt. Alle diese durch sichere Kennzeichen aus einander zu setzen, ihre Arten zu bestimmen, und die Epochen ihrer Ankunft anzugeben, würde das Meisterstück der historischen Kritik sein."[4]
Schlözer sah hier schon „nationale" Aufgaben, und zwar die Suche nach den jeweiligen Ursprüngen, auf die gerade erst im Entstehen begriffenen Geschichtswissenschaften zukommen. Die Zugehörigkeit zur magyarischen Kulturnation sollte erst im 19. Jahrhundert anhand der Sprache bestimmt werden, nachdem diese Sprache eine moderne Form erhalten hatte. So wurde der öffentliche Gebrauch des Magyarischen bis in die 1830er Jahre zu einem Politikum.[5] Bis zum späten 18. Jahrhundert war der ursprünglich finno-ugrische Grundwortschatz durch die Aufnahme slawischer und germanischer Lehnwörter, ähnlich wie die Bevölkerungszusammensetzung, anteilsmäßig deutlich geschrumpft, während sich die Grammatik erhalten hatte.[6] So beschloß die Ständeversammlung von Preßburg (ung. Pozsony, slow. Bratislava) am 28. November 1805 ein neues Sprachengesetz. Ungarisch sollte neben Latein Verwaltungssprache im ganzen Königreich werden, nicht nur wie bisher in den Komitaten (Grafschaften). Ebenso wurde Ungarisch zur Ge-

2 Überblick bei: Evans, Nationalismus.
3 Barany, Hungary: From Aristocratic to Proletarian Nationalism.
4 Schlözer, Allgemeine Nordische Geschichte, S. 248.
5 Silagi bemerkt dazu: „Dieses Schrifttum war allerdings noch experimentell, viele seiner Erzeugnisse sollten nur den praktischen Nachweis liefern, daß Literatur auf Ungarisch überhaupt möglich sei. Die Schriftsteller schufen sich persönliche Dialekte; es gab noch keine einheitliche madjarische Hochsprache." Silagi, Ungar, S. 12.
6 Gombocz, Voraussage, S. 112. Zur Bedeutung der Sprachenfrage auch: Kosáry, Újjáépités, S. 123.

richtssprache erklärt. Dagegen protestierten die kroatischen Magnaten. In ihrem Gebiet wurde Kroatisch zur Amtssprache, doch gelang es der ungarischen Landesversammlung von 1843-44 durchzusetzen, daß die Beamten auch in Kroatien Ungarisch lernen mußten und die Gymnasien dort Ungarisch als Pflichtfach lehrten.
Das Beispiel zeigt, wie sehr die zu schaffende 'Kulturnation' der bestehenden politischen Institutionen der älteren Adelsnation bedurfte.[7] Sprache allein war noch kein hinreichendes Argument, um politische und verfassungsrechtliche Ansprüche geltend machen zu können. Die Zeitung *Pesti Hirlap* (Pester Nachrichtenblatt) stellte daher 1842 klar:
„Die Nation ist ein historisches Faktum, das nicht allein durch die Sprache bestimmt wird; notwendig ist auch, daß uns eine gemeinsame Verfassung, gemeinsame Empfindungen, gemeinsame Interessen, eine gemeinsame Notwendigkeit für den Fortschritt und die Entfaltung vereinen. [...] Bedingung für sie sind Rechtstitel, welche durch die Zeit und die Geschichte sanktioniert sind."[8]
Es ist die Geschichte, die den politischen Anspruch der Nation heiligt und unangreifbar macht. Damit folgten die Magyaren Deutschland etwas verspätet nach, wo um 1800 aus „Germanenbild, Reichsidee und Sprachtheorie" das Gedankengebäude der nationalen Ideologie entstand.[9] Wie in und um Deutschland konkurrierten verschiedene Nationalbewegungen miteinander. Die europäischen Nationalbewegungen unterschieden sich von den früheren kreolischen der 'neuen' Welt durch genau diese beiden Merkmale: die Schaffung nationaler 'Gemeinschaften' durch gemeinsame Sprache und Geschichte.[10] Beides erklärt, warum das Werk eines jungen Dichters, der zugleich Nationalsprache wie auch Nationalgeschichte schuf, im ungarischen Vormärz eine so herausragende Bedeutung erlangen sollte.

1.2 Petőfi und die Verehrung der französischen Revolution

Sándor Petőfi (1823-1849?), Sohn eines verarmten slowakischen Fleischermeisters namens Petrovics, stammte aus der Tiefebene, wanderte jahrelang durch das Land und schrieb Gedichte, von deren Erlös er sich lange Zeit nicht ernähren konnte. Die protestantische Konfession seiner Familie erleichterte den Anschluß an die ungarische

7 Kosáry, Nemzeti fejlődés, S. 13.
8 Zit. n. Kosáry, Nemzeti fejlődés, S. 13.
9 Echternkamp, Aufstieg, S. 91-95.
10 Dort entstand die Nation eher durch die Bewußtmachung der kolonialen Situation. Anderson, Erfindung.
11 Tóth, Zoltán, Integration.

'Hochkultur'.[11] Auch dieser Prototyp eines romantischen Schriftstellers, der in der Nachwelt zum „größten ungarischen Dichter des 19. Jahrhunderts" aufstieg, wollte auf seine Weise zur Schaffung einer modernen Nation in Ungarn beitragen.[12] Hierbei scheint seine Begeisterung für die Französische Revolution wichtig gewesen zu sein. Petőfi las Cabet, Mignet und besonders Lamartines „Geschichte der Girondes".[13] In sein Tagebuch notierte er:

„Seit Jahren ist die Geschichte der französischen Revolution fast meine ausschließliche Lektüre, mein Morgen- und Abendgebet, mein tägliches Brot, das neue Evangelium der Welt, in dem der zweite Erlöser der Menschheit, die Freiheit, ihre Lehren verkündet."[14]

Der Lutheraner fieberte der kommenden Revolution mit religiöser Inbrunst entgegen: Sie sollte nicht nur die politischen Verhältnisse ändern, sondern auch die religiösen. Seine grundsätzliche Abneigung gegen die Monarchie machen folgende Zeilen deutlich, die er 1847 seinem Dichterfreund János Arany[15], Sohn eines reformierten Kleinbauern aus der Tiefebene, schickte:

„Nimm dir nur keinen König zum Helden, nicht einmal Matthias, denn auch dieser war ein König, und einer ist nicht besser als der andere. Wenn wir schon die Idee der Freiheit dem Volk nicht frei einimpfen können, führen wir ihm zumindest die Bilder der Knechtschaft nicht vor, am wenigsten die durch die Farben der Dichtkunst angenehm und anziehend gemalten Bilder."[16]

Der hier erwähnte König Matthias I. Hunyadi, genannt Corvinus (1440-1490), wird später noch von Bedeutung sein. Im Zitat präsentierte sich Petőfi als revolutionärer Dichter. Dies ist eine Charakterisierung, in der er sicher nicht aufgeht, aber die bis heute für eine Strömung des Petőfi-Kultes bestimmend blieb und von anderen Strömungen vehement bekämpft wurde. Wichtig ist im Moment zunächst, daß Petőfi mit seiner revolutionären Haltung einen erzieherischen Auftrag verband, den er auch anderen Dichtern vorschrieb. Die Dichter sollten dem „Volk" nationale Helden „seiner" Vergangenheit präsentieren, Identifikationsfiguren der noch zu schaffenden Kulturnation.

Arany fragte Petőfi daraufhin, ob dieser den Bauernführer György Székely Dózsa (1470-1514) als Helden für ein Epos wählen würde. Dózsa war ein Burgkapitän, der nach der

12 Das Révai Lexikon von 1922, Bd. XV, S. 391-396, bezeichnet P. als „größten ungarischen lyrischen Poeten und den bekanntesten Vertreter der ungarischen Dichtkunst in der Weltliteratur".

13 Cabet, Etienne (1788-1856), Gründer der „kommunistischen Sekte" der „Icariens", verfaßte 1837 die „Histoire de la révolution de 1789". Der Utopist glorifizierte darin besonders Robbespierre. François Mignet (1796-1884) schrieb die „Histoire de la révolution française" (Páris 1824, 2 Bde., 13 Auflagen). Der liberale Parteigänger Mignet, der Thiers und Guizot nahestand, arbeitete darin die „Gesetzmäßigkeiten" der Revolution heraus. Von Alphonse Lamartine (1790-1869) stammte die sechsbändige „Histoire des Girondins", in welcher er die Helden von 1789 porträtierte. Alle Angaben nach: Grand Dictionnaire Universel Larousse, Bd. III, S. 14; Bd. X, S. 102-103; Bd. XI, S. 242.

14 Zit. n. Kalla, An der Spitze, S. 97.

15 János Arany (1817-1882), Ungarisches Biographisches Archiv (UBA), Nr. 017.

16 Zit. n. Illyés, Feuer, S. 165.

Niederschlagung des Bauernaufstands auf einem glühenden Thron verbrannt wurde. Petőfi gab folgende Antwort:

„Verdammt! Wie kannst du nur glauben, ich sei anderer Meinung über Dózsa als du? Ich halte Dózsa für einen der ruhmvollsten Männer der ungarischen Geschichte, und ich glaube heilig, daß eine Zeit kommt (wenn die magyarische Nation überlebt), in der sie Dózsa ein großartiges Denkmal errichten wird und vielleicht wird neben diesem [...] auch meines stehen."[17]

Vielleicht hatte Petőfi eine hellseherische Gabe. Sein eigenes Denkmal in Budapest wurde 1882, das für Dózsa jedoch erst 1961 errichtet. Deutlich drückte sich hier sein Ehrgeiz aus, selbst zu einer national-revolutionären Kultfigur zu werden. Nur wenige Jahre später sollte Friedrich Engels die Schrift des linken Abgeordneten der Paulskirche, Zimmermann, über den Bauernkrieg und dessen „revolutionären Instinkt" loben.[18] Engels stellte seiner eigenen, in der „Neuen Rheinischen Zeitung" 1850 erstmals erschienenen Schrift über den Bauernkrieg folgende Zeilen voran:

„Auch das deutsche Volk hat eine revolutionäre Tradition. Es gab eine Zeit, wo Deutschland Charaktere hervorbrachte, die sich den besten Leuten der Revolutionen anderer Länder an die Seite stellen können [...]. Es ist an der Zeit, gegenüber der augenblicklichen Erschlaffung, die sich nach zwei Jahren des Kampfes fast überall zeigt, die ungefügen, aber kräftigen und zähen Gestalten des großen Bauernkriegs dem deutschen Volke wieder vorzuführen."[19]

Auch wenn man ansonsten wohl wenig Gemeinsamkeiten zwischen dem Vertreter des wissenschaftlichen Sozialismus und den beiden national-romantischen Dichtern finden wird – in ihrer Suche nach Helden, die ihrem aktuellen Streben historische Tiefe, Identifikation, Mut und Stolz geben sollten, wurden sie an derselben Stelle in der jeweiligen Nationalgeschichte fündig: beim Bauernkrieg des 16. Jahrhunderts.

Petőfi hatte nach dem Bankrott seines Vaters schon in früher Kindheit einen tiefen sozialen Abstieg erlebt. Der jähe Verlust gesellschaftlicher Anerkennung und die ungewohnte Erfahrung, zu denen zu gehören, die es trotz geistiger Begabung schwer hatten, mögen seine Identifizierung mit dem Magyarentum erklären. Die Literaten um Petőfi, die sich im Pester Kaffeehaus „Pilwax" trafen, nannten sich „Junges Ungarn", da sie dem „Giovine Italia" und dem „Jungen Deutschland" nacheiferten.[20] Ihre Inspirationen stammten jedoch vornehmlich aus Frankreich, das als schon historisches Modell einer nationalen Revolution diente. Die gemeinsame Frontstellung mit der kleindeutschen und der italienischen Nationalbewegung gegen Habsburg, das Studium vieler Ungarn an deutschen

17 Zit. n. Simor, Ismeretlen, S. 58.

18 Engels, Bauernkrieg, S. 7.

19 Engels, Bauernkrieg, S. 29.

20 Niederhauser, 1848, S. 51. Im Kreise Kossuths wurde 1837 betont, es gäbe „heute schon ein Junges Ungarn, wie es auch ein Junges Italien, Frankreich und eine Junge Schweiz gibt." Budapest Története. Bd. III, S. 465.

und italienischen Universitäten trugen außerdem zur Identifikation mit den Zielen dieser Strömungen mit bei.[21]

Den symbolischen Beginn der herbeigesehnten Revolution in Ungarn markierte der 15. März 1848. An diesem Tag ging Petőfi in die nationale Geschichte ein oder, genauer, wurde von den Geschichtsschreibern dort placiert. An diesem Tag trug er sein Gedicht „Nationallied" vor, dessen Refrain zu einem wichtigen Schlachtruf werden sollte: „Sklaven wollen wir nie wieder sein". Anders als die „Legende" sagt, fand dieses Ereignis jedoch nicht im Garten des erst zwei Jahre zuvor fertiggestellten Nationalmuseums statt.[22] Nach Petőfis Tagebuch hatte es den ganzen Tag strömend geregnet, daher wäre es schwierig gewesen, das Gedicht vor einer so großen Menge laut vorzutragen. Statt dessen deklamierte er es vor Studenten der drei Fakultäten (Medizin, Jura, Ingenieurwissenschaften) der Universität von Pest. Es ist interessant, daß das Ereignis später, bis in zahlreiche Geschichtsbücher hinein, anders kolportiert wurde. Die Volksversammlung fand tatsächlich statt, aber ohne die Deklamation des „Nationalliedes".

Auf einer zeitgenössischen Radierung etwa sieht man Vertreter der „Märzjugend" im für 1848 typischen Habitus des Demokraten, mit Federhut und Schwert, auf einem der beiden seitlichen, die Treppe flankierenden Podeste des Nationalmuseums.[23] Einer von ihnen trägt eine Trikolore. Um sie herum ist eine Menschenmenge zu sehen, überwiegend bürgerlich gekleidet, mit Frack und Zylinder, die Damen mit Hut, Offiziere darunter, aber auch einfach gekleidete Handwerksburschen. Die Menge der Versammelten, die sich Petőfi, seinen Freunden und den Studenten der Universität angeschlossen hatten, wurde auf 20.000 Menschen geschätzt. Zweifellos hatten die Nachrichten vom Erfolg der Revolution in Wien zwei Tage zuvor große Aufregung und Unruhe unter der Bevölkerung und damit auch Aufnahmebereitschaft für politische Botschaften verbreitet. In Pest hielten sich wegen des Marktes am St.-Josephs-Tag (19. März) sehr viel mehr Menschen auf als sonst. So konnten Petőfi und seine Mitstreiter sich ein großes Publikum für ihre Aktionen erhoffen. In der politischen Krise entstand die Chance für die zuvor aus dem offiziellen Diskurs ausgeschlossenen jungen Intellektuellen, am öffentlichen Räsonnement teilzunehmen. Die letzten beiden Strophen des auf dieser Volksversammlung als Druck verteilten Gedichts lauteten:

„Waschen wir mit Blut die Schande
weg von unsrem Vaterlande,
daß sein Schild [Ruhm] in allen Breiten
strahle wie zu alten Zeiten!
Schwören wir beim Gott der Ahnen [Magyaren]:
Nimmermehr
beugen wir uns den Tyrannen! [Knechte sollen wir sein]
Nimmermehr!

21 Kosáry, Újjáépítés, S. 116.
22 Zit. n. Petőfi, Nemzeti dal, S. 48f.
23 Abgebildet in: Magyarország története képekben, S. 369, Abb. 4.

Unsre Kinder sollen später
an den Gräbern ihrer Väter
stets in dankbaren Gedenken
ehrfurchtsvoll die Häupter senken!
Schwören wir bei dem Gott der Ahnen [Magyaren]:
Nimmermehr
beugen wir uns den Tyrannen!
Nimmermehr!"[24]

Der Refrain appellierte an den Freiheitswillen der nationalen Gemeinschaft. Diese war religiös, aber nicht unbedingt christlich fundiert. Der Ausdruck „Gott der Magyaren" hatte eine ähnliche Bedeutung wie Herders nationaler „Genius"[25]. Die Nation sollte 'zurückkehren' zu ihrer ruhmvollen Vergangenheit. Das „Nationallied" faßte die Botschaft der national-revolutionären und romantischen Deutung der ungarischen Geschichte knapp zusammen. Anders als die Politiker, die an der Spitze der ungarischen Reformbewegung standen, wie etwa Széchenyi, sprach Petőfi von Anfang an vom Krieg und „prophezeite" bereits den „Heldentod". Petőfi arbeitete, die Rolle des Dichters als 'nationaler Prophet' spielend, seinem eigenen Kult zu – und am Kult des 15. März: Wenige Tage später brachte ein Freund von ihm, Albert Pálffy, ein ehemaliger Priesterzögling und Jurastudent, eine Zeitung unter dem Titel *Márczius 15-ik* (15. März) heraus.[26] Bereits 1849 feierten patriotische Kreise in der Provinz den 15. März, doch blieb dieses Phänomen aufgrund der schwierigen politischen Lage noch begrenzt.[27] Erst 1860 sollte sich der ungarische Märzkult endgültig durchsetzen.

Von Bedeutung war hier auch die Tatsache, daß Petőfis „Nationallied" das erste Druckerzeugnis war, das ohne vorherige Prüfung durch den Zensor noch am selben Tag in Pest gedruckt und in einer Auflage von mehreren Tausend verbreitet wurde. Dafür hatte eine Menschenmenge gesorgt, bestehend aus Studenten und Handwerkern, angeführt von den Literaten aus dem Pilwax. Stolz schrieb der Dichter unter eines der gedruckten Gedichte:

„Nach der am 15. März 1848 ausgerufenen Pressefreiheit das erste gedruckte Exemplar und damit der erste Atemzug der *magyarischen Freiheit*."[28]

Bereits am 11. März hatten die Jungmagyaren einen zwölf Punkte umfassenden Forderungskatalog unter dem Titel „Was wünscht die magyarische Nation?" zusammengestellt, der neben liberalen Forderungen nach Verfassung, Pressefreiheit, Volksbewaffnung usw. auch Nationales, wie die Wiederangliederung des Großfürstentums Siebenbürgen an die

24 Zit. n. Petőfi, Nemzeti dal, S. 11.
25 Schon im „Himnusz", der magyarischen Hymne, die Kölcsey 1823 verfaßte, trat „Gott" in eine exklusive Beziehung zum „Magyarentum", das er segnen sollte. Auf diesen Vorläufer weist hin: Gerő, Második, S. 209.
26 Pálffy, Albert (1820-1897), Magyar Irodalmi Lexikon. Bd. II, S. 423.
27 Erdész, S. 112f.
28 Eig. Hervorh., Faksimile in: Magyarország története képekben, S. 369, Abb. 5.

ungarischen Kronländer, enthielt. Auch diese „Zwölf Punkte" sollten später zu einem nationalen Symbol werden, auf das sich politische Bewegungen im 20. Jahrhundert bezogen. Der königlich-ungarische Statthaltereirat (*Helytartótanács*), das höchste Verwaltungsorgan des Königreichs, nahm am 15. März die „Zwölf Punkte" formell an.[29]
Politisch viel bedeutender für die ungarische Revolution von 1848/49 als die symbolischen Handlungen der radikalen „Märzjugend" war die Abfahrt einer Delegation unter der Leitung Batthyánys und Kossuths nach Wien. Ganz anders als Petőfi waren diese erfahrenen Politiker frei von antiaristokratischen Stimmungen, gehörten sie doch selbst dem Kleinadel und der Aristokratie an, die keineswegs einen revolutionären Bruch mit den bestehenden sozialen und politischen Verhältnissen wünschte. Ohne die Antwort aus Wien abzuwarten, beauftragte Erzherzog-Palatin Stephan, der Vorsitzende des Statthaltereirates, Batthyány am 17. März mit der Bildung einer Regierung.
Am 11. April sanktionierte der geschwächte König Ferdinand die Gesetze, die von der ungarischen Märzregierung erlassen wurden und erste Schritte zur Umwandlung Ungarns in einen nur noch lose mit Österreich verbundenen liberalen Staat beinhalteten. Zugleich löste er den letzten ständischen Landtag auf und machte damit den Weg zur Wahl eines neuen Reichstags frei, der nicht mehr in Preßburg, sondern in Pest residieren würde. An diesem Tag sah es so aus, als würden sich die gegenseitigen Beziehungen zum besten entwickeln, als sei die Aussöhnung zwischen König, Staatsvolk und führender Nation in Ungarn in greifbarer Nähe.[30]

1.3 Mihály Horváth und die liberal-katholische Geschichtsschreibung

Die Idee der 'ursprünglichen Freiheit' des Magyarentums hatte einige Jahre zuvor der liberale katholische Geistliche Mihály Horváth (1809-1878) wissenschaftlich untermauert.[31]

29 Zum folgenden: Radvánszky, Grundzüge, S. 84-86; Barany, Ungarns Verwaltung, S. 314.
30 Niederhauser, 1848, S. 57. Dieses Datum sollte später wichtig werden, als es nach dem Ausgleich von 1867 zum Feiertag erklärt wurde. Jedoch hielten sich allein die Behörden daran, so daß der 11. April im Gegensatz zum 15. März nie zu einem Nationalfeiertag wurde. Dies hing auch damit zusammen, daß die Opposition, die national-liberalen Kossuth-Anhänger, die bürgerlichen Demokraten, die Sozialdemokratie allesamt den Kompromiß mit Wien weitgehend ablehnten, wenn auch ihr Gewicht aufgrund des beschränkten Wahlrechts im politischen Leben nie volle Wirkung zeitigen sollte.
31 Horváth, Polgárosodás, S. 5-16; zur Person Horváths: MÉL I, 1967, S. 749; Gunst, Történetírás, S. 135ff.

Horváth galt als erster ungarischer Historiker, der nicht die „natio Hungariae", also den Adel, sondern die moderne Nation in den Mittelpunkt seiner historischen Schriften stellte und diese auch aufgrund ihrer kulturellen „Verfassung" gegenüber den orthodoxen Nationen des Ostens abgrenzte.[32] Im Vorwort zur Neuauflage von Ignatz Aurel Feßlers „Geschichte der Ungarn" (Leipzig: Brockhaus 1867, S. VII) stellte Horváth fest, daß „die Freiheit [...] wie im nationalen, so [...] auch im religiösen und staatlich-politischen Leben fortwährend das höchste Ziel des Ungars" war. Daher sei der konfessionelle Konflikt in Ungarn nie so ausgeprägt gewesen wie andernorts.
Horváth war für seine Schrift „Parallelen zwischen der in Europa einziehenden ungarischen Nation und der damaligen bürgerlichen und sittlichen Kultur Europas", die anläßlich eines Preisausschreibens der ungarischen Akademie entstand, ausgezeichnet worden.[33] Der Historiker, der in seiner Studie die neueste deutsche, französische und italienische Literatur verarbeitete, behandelte im ersten Teil seiner Abhandlung die Zeit, als die ursprünglich freien Magyaren im Zuge der frühmittelalterlichen Reichsgründungen in Frankreich, Deutschland und Italien durch den Feudalismus nach und nach ihre „Freiheit" verloren.[34] Es ist bemerkenswert, daß er die Parallelen der magyarischen Nation, zurückprojiziert ins Mittelalter, in den Nachbarländern Deutschland und Italien sieht, obwohl er genauso die slawischen Nationen Polen oder Böhmen zum Vergleich hätte heranziehen können. Nach seiner Betrachtung der Fälle Spaniens, Rußlands und des byzantinischen Reiches beschreibt er im zweiten Teil die Situation der im späten 9. Jahrhundert vom Schwarzen Meer her kommenden „landnehmenden" Magyaren, das „letzte [Volk], welches sich eine dauerhafte Heimat in Europa einrichtete".[35] Im Zuge der Landnahme wurden die Magyaren gezwungen, so Horváth, ihre ursprüngliche „Verfassung" (*alkotmány*) grundlegend zu verändern: An die Stelle der Führerwahl trat das Erbprinzip, und die frühere „bündische Ordnung" (*szövetséges rendszer*) wurde ersetzt durch die Alleinherrschaft (*egyeduraság*) des Fürsten.[36]
Von Bedeutung in Horváths Schrift von 1836 sind auch seine Ausführungen über den „Priesterstand", denn seine persönliche und politische Auseinandersetzung mit diesem waren für seine liberalen Ansichten wie auch für den magyarischen Liberalismus wichtig: „Ihre Priester – unter denen die Regierung einen als Oberschamanen hielt – bildeten keine vom Volk abgesonderte Gruppe oder Kaste. Sie waren die Ratgeber der Führer,

32 Schlett, Gondolkodás, Bd. II/1, S. 93-96. Fenyő, A demokrácia történetírója, S. 61.
33 Die Arbeit wurde 1836 in lateinischer Sprache eingereicht, eine ungarische Version erschien 1847.
34 Zitiert werden u. a. Werke von Wilhelm Wachsmut; Johann Gottfried Eichhorns „Allgemeine Geschichte der Cultur und Sitte des neueren Europa" (Göttingen 1796-1799, 2 Bde.); Muratoris „Antiquit. Ital. medii aevi"; Hüllmanns „Geschichte des Ursprungs der Stände"; Papons „Histoire Generale de Provence"; Karl v. Rottecks „Allgemeine Geschichte". Vgl. auch: Glatz, Horváth, M.
35 „A magyar nép volt az utolsó, melly magának állandó hazát szerzett Európában." Horváth, Párhuzam, S. 68.
36 Horváth, Párhuzam, S. 72f., 81.

die Weisen und Ärzte der Nation. Sie entflammten das Volk zu patriotischer Einheit, entfachten durch Lieder und Sagen in den Kämpfern Ruhmessucht, sittliche Kraft und Festigkeit. Das Volk bezeigte ihnen eine unbegrenzte Hochachtung, aber es ließ nicht zu, daß seine Freiheit durch sie verletzt oder eingeschränkt würde, wie dies bei vielen anderen östlichen Völkern geschah."[37]

Hinter den aus der zeitgenössischen Germanenliteratur bekannten Schilderungen der heidnischen (magyarischen) Priester verbirgt sich hier offenbar der funktionalistische Religions- und Kultbegriff der Aufklärung. Religion, für Horváth der „wichtigste Bildungsfaktor in der Geschichte"[38], erscheint hier als universales Phänomen, das der Welterklärung, der Kontingenzbewältigung und vor allem der moralischen und patriotischen Erziehung dient. Zwölf Jahre später versuchte Horváth sein Ideal eines „patriotischen Priesters" zu verwirklichen. Nach seiner Ernennung zum Bischof durch die Märzregierung, eine Entscheidung, die der Vatikan nicht bestätigte, beteiligte er sich als Förderer des Kultes um König Sankt Stephan. Im Unterschied zu Petőfi ging sein geschichtskulturelles Engagement jedoch nicht aus der Rezeption der Französischen Revolution, sondern eher aus der Lektüre deutscher und italienischer Geschichtsschreiber der Aufklärung und der Schwellenzeit um 1800 hervor.[39]

Im Mai 1849 trat Bischof Mihály Horváth als Kultusminister in das Kabinett von Ministerpräsident Szemere ein. Dies geschah zwei Wochen, nachdem Kossuth in Debrecen Ungarns Unabhängigkeit und die Absetzung der Habsburger vom ungarischen Thron verkündet hatte (14. April).

Für den 20. August, den Sankt-Stephanstag, lud Horváth zu einer katholischen Versammlung ein, auf der alle Fragen der Kirchenreform debattiert werden sollten. Die radikale Demokratisierung der Kirche, ihr Neubeginn als autonome, gesellschaftliche Organisation, sollte an diesem Feiertag ihren symbolischen Anfang nehmen. Die Niederschlagung der Revolution verhinderte jedoch die Abhaltung der öffentlich angekündigten Veranstaltung. Der liberale Kirchenmann, der 1848 in der vordersten Reihe an der Feier teilgenommen hatte, maß im Nachhinein diesem Fest keine Bedeutung mehr bei. In seiner zweibändigen Geschichte des Freiheitskampfes erwähnte er den Tag mit keinem Wort, während er den sonstigen Ereignissen im Monat August 1848 allein 85 Seiten widmete.[40] Dagegen beschrieb er wortreich die Begeisterung bei den „Triumphfeiern" anläßlich der konstituierenden Sitzung des Abgeordnetenhauses, als „Freudenfeier der nach dem Prinzip der Gleichheit gewählten, alle Klassen vertretenden Nation".[41] Als Bischof hatte er die Kirchengesetzgebung der Nationalversammlung mitgetragen, die auf eine Entprivilegierung der katholischen Kirche (Abschaffung des Zehnten; Gleichstel-

37 Horváth, Párhuzam, S. 90.
38 Horváth, Párhuzam, S. 87.
39 Zum Begriff der „Schwellenzeit": Jordan, Geschichtstheorie, S. 181-187.
40 Horváth, Magyarország, Bd. 1, S. 333-418.
41 Horváth, Magyarország, Bd. 1, S. 299.

lung der Protestanten) zielte.[42] Im neuen, überkonfessionellen Nationalstaat sah er eine Chance zur inneren Reformierung des Katholizismus. Die nationale „Freiheit" besaß in seinem Denken Vorrang vor der Macht der katholischen Kirche. Im Zusammenhang mit einem 1841 erlassenen Hirtenbrief, in dem der untere Klerus zu „passiver Abstinenz" bei gemischt-konfessionellen Ehen aufgefordert wurde, bei denen eine katholische Erziehung der Kinder nicht zu erwarten war, schrieb er, mit deutlich anti-ultramontaner Stoßrichtung:

„Da die Frage hinsichtlich des weltlichen Standes keineswegs so sehr zwischen den zwei Religionsgenossenschaften als vielmehr zwischen den Freisinnigen und Conservativen obschwebte, fanden nicht nur [...] Protestanten, sondern auch [...] Katholiken schon den Umstand für gesetzverletzend, dass die Geistlichkeit und ihre Partei, anstatt die Verfügungen des künftigen Reichstags abzuwarten, mit dem Ansehen Roms eine Sache entscheiden wolle, welche unsere Gesetze berührt." [43]

1.4 Széchenyi: „Valhalla" und „Westminster" gegen die französische Gefahr

István Széchenyi war 1791 in Wien geboren. Er gehörte dem katholischen Hochadel an, diente in den napoleonischen Kriegen dem österreichischen Kaiser, reiste schon in jungen Jahren durch Westeuropa und setzte seit 1830 seine ganze Energie in die Aufgabe, die ungarische Gesellschaft zu einer modernen Nation umzugestalten.[44] Sein Vater Ferenc hatte das Nationalmuseum, seine Mutter Julianna Festetich die Landwirtschaftsakademie „Georgikon" in Keszthely gegründet.

Széchenyi war ein pragmatischer Reformer, Revolutionen betrachtete er, im Unterschied zu Petőfi, als Gefahr für die ungarische Nationalbewegung.[45] Nicht im revolutionären Frankreich, sondern in England erblickte er ein Modell für Ungarn. Dennoch stellten die drei französischen Revolutionen von 1789, 1830 und 1848 für alle Teile der ungarischen Nationalbewegung maßgebliche Referenzpunkte dar.[46] Ein wichtiges Motiv hinter den Reformbestrebungen Széchenyis war die Agrarkrise, die auch die ungarische Aristokratie

42 Csáky, Moritz, Die römisch-katholische Kirche in Ungarn, in: Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV: Die Konfessionen, Akademie: Wien 1985, S. 253-258.
43 Horváth, Fünfundzwanzig Jahre, S. 77-80.
44 Széchenyi, István (1791-1860). Új Idők Lexikona. Singer & Wolfner: Budapest 1941, Bd. XXII, S. 5601-5603.
45 Csorba; Velkey, Reform, S. 146.
46 Kosáry, Nemzeti fejlődés, S. 60-66.

bedrohte. Während der napoleonischen Zeit hatte die ungarische Landwirtschaft noch von den europäischen Kriegen profitiert. Der Appell des französischen Kaisers an den ungarischen Adel, sich als nationale Bewegung gegen Habsburg zu erheben, war nicht zuletzt deswegen weitgehend auf taube Ohren gestoßen. Nach dem Wiener Kongreß sah die wirtschaftliche Lage der ungarischen Aristokratie jedoch düster aus. Nur noch der Übergang zum Kapitalismus, so meinte Széchenyi, könne ihren Status sichern.

1815 war Széchenyi als österreichischer Offizier erstmals in London und Paris gewesen.[47] Die beiden bedeutendsten Metropolen der damaligen Zeit müssen bei ihm einen bleibenden Eindruck hinterlassen haben, besonders als er in seine ihm nun zurückgeblieben erscheinende Heimat zurückkehrte. Buda (Ofen) und Pest, damals noch durch die Donau getrennte Städte, kamen um 1827 zusammen auf nicht einmal 90.000 Einwohner.[48] Zudem sprach die Mehrheit der Pester und Ofener deutsch, was Széchenyi Sorgen bereitete, obwohl er selbst kaum des Ungarischen mächtig war. Am 20. Juni 1829 notierte er in sein deutsch geführtes Tagebuch: „Alle Tage sehe ich mehr, Herder hat recht. – bald wird die Hung[arische] Nation aufhören."[49] Herder hatte nämlich in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784-1791) beiläufig den Satz fallen lassen:

„In Ungarn sind die Magyaren jetzt unter Slaven, Deutschen, Walachen und anderen Völkern der geringere Theil der Landesbewohner und nach Jahrhunderten wird man vielleicht ihre Sprache kaum finden."[50]

Die sogenannte „Herdersche Prophezeihung" und ihre Rezeption in den slawischen Nationalbewegungen trieb seither viele Magyaren um.[51] Széchenyi sah daher in der Förderung der magyarischen Sprache eine zentrale Aufgabe der Reformbewegung. 1825 schlug er der Landesversammlung vor, eine wissenschaftliche Akademie zu gründen und stiftete zu diesem Zweck die gesamten Einkünfte, die seine Güter in einem Jahr abwarfen. Zugleich warnte er jedoch vor unkontrollierbaren Konflikten mit den anderen 'erwachenden' Nationen. Ein allzu forcierter und rascher Aufstieg der magyarischen Kulturnation könnte den Widerstand der übrigen Nationalbewegungen provozieren.

Die Diagnose eines großen sozio-ökonomischen Rückstandes des Landes und seiner Hauptorte setzte Széchenyi in zahlreiche Reformprojekte um. Er bemühte sich nicht nur, die moderne Pferdezucht, die Dampfschiffahrt, den Sport und die Hygiene in Ungarn einzuführen und bekannt zu machen, um nur einige seiner erfolgreich umgesetzten Vorhaben zu nennen. Nach dem anonymen und nicht wohlwollenden Herausgeber der „Politische[n] Programm-Fragmente 1847 vom Grafen Széchenyi" (Leipzig 1847) schuf Széchenyi „aus vegetierenden Asiaten eine für den Fortschritt begeisterte Nation, die

47 Kosáry, Újjáépités, S.269.
48 In Buda lebten ca. 30.000, in Pest knapp 57.000 Menschen, Budapest Története. Bd. III, S. 373.
49 Gróf Széchenyi István naplói, S. 320. Zum negativen Selbstbild: Schlett, Gondolkodás, S. 134.
50 Herder, Ideen, Teil IV, 6. Buch, 2. Kapitel.
51 Gombocz, Voraussage. Siehe auch: Magyarország Története, Bd. V/2, S. 1037ff.

bald den Anspruch geltend machen konnte, in die Reihe europäischer Völker aufgenommen zu werden."[52]

Sein Pragmatismus, seine Kompromißbereitschaft gegenüber Wien stießen in den 1840er Jahren jedoch zunehmend auf Kritik. Immer mehr Intellektuelle und Politiker, die sich der nationalen Sache verschrieben hatten, forderten auch angesichts der Fortschritte anderer Nationalbewegungen eine offensivere Politik gegenüber dem österreichischen Hof. In dieser Frage kam es zu immer heftigeren Auseinandersetzungen zwischen Széchenyi und Kossuth, die beide in den Zielen übereinstimmten, aber in der Frage der Vorgehensweise uneins waren. In seinem Buch *Kelet népe* (Volk des Ostens) warf Széchenyi Kossuth und seinen Anhängern gefährliche „französische" Tendenzen vor. Széchenyis Hauptsorge galt der politischen Stabilität; Reformen sollten nicht gegen, sondern mit Habsburg durchgesetzt werden. Dagegen war Kossuths Standpunkt, wie er sich 1841 ausdrückte: „mit ihnen, wenn es ihnen gefällt, ohne oder sogar gegen sie, wenn es sein muß."[53]

Endre Kiss nennt Széchenyi und seine Anhänger „strukturmodernisierende", Kossuth und Petőfi dagegen „romantische" Nationalisten. Die beiden Strömungen der ungarischen Nationalbewegung unterschieden sich, so Kiss, auch in ihrem Verhältnis zur Nationalgeschichte. Im Gegensatz zum „Fichte-Herderschen Idealtyp" des Nationalismus, dem die romantischen Nationalisten um Kossuth zugerechnet werden könnten, „denkt der strukturmodernisierende Nationalismus nicht geschichtsphilosophisch".[54] Man sollte vielleicht eher sagen: Ihre „Geschichtsphilosophie" ist stärker auf die Zukunft gerichtet und betrachtet die Vergangenheit mit größerer Skepsis. Széchenyis Distanz zur romantischen, heroisierenden Geschichtsbetrachtung kann am folgenden Zitat abgelesen werden:

„In der Vergangenheit findet sich nach unserem Urteil keine nationale Größe, jedenfalls nicht eine solche, welche der Magyare nicht auch getrost vergessen könnte [...]. Die wenigen Wolken- oder Sumpfburgen, selbst die übriggebliebenen Mauern des einst so hoch gepriesenen Visegrád, die ohne poetische Einbildungskraft ebensowenig wie die Debrecener Puszta in ein spanisches Schloß verwandelt werden können, lassen keine andere Vorstellung zu, als die von kleinen Herren und armen Königen."[55]

In Visegrád hielt wohlgemerkt der von Petőfi als Ideal abgelehnte König Matthias Hof. Der dortige Palast galt als einer der bedeutendsten der ungarischen Renaissance, seine Ruinen wurden auf Geheiß von Kaiser Leopold nach der habsburgischen Reconquista niedergerissen, die Spuren des großen ungarischen Königs sollten verschwinden.[56]

52 Zit. n. Silagi, S. 8.
53 Magyarország története, 1790-1848. Bd. 2, S. 875.
54 Kiss, Endre, Nation, S. 47. So lehnte er bereits für die Schule die klassischen Studien ab: „Statt griechischen oder lateinischen" sollten die „neueren englischen, französischen oder deutschen Arbeiten" gelehrt werden. Schlett, Politikai, S. 47f.
55 Zit. n. Szekfű, Magyar történet, S. 268.
56 Pallas.

Széchenyi stellte den national-romantischen ökonomische, in die Zukunft weisende Projekte entgegen:

„Wenn wir nicht in poetischen Bildern versinken wollen, [...] nach denen der Budaer Palast unseres größten Königs Matthias der berühmteste gewesen sei – schade nur daß wir von seinen Ruinen keinen einzigen Stein mehr finden –; [oder daß] der heilige Stephan der weiseste Staatsgründer war; daß die Magyaren das erste Gesetz gegen die Hexen erließen, daß *extra Hungariam non est vita* usw., [...] dann wird es schwierig sein, zu bezweifeln, daß erst seit jüngster Zeit, und v. a. seit die Donau halbwegs schiffbar gemacht wurde und unsere Heimat nicht mehr eine Sackgasse ist, Hunnia begonnen hat, ein wenig bekannter zu werden, und sein Wert erst seitdem gestiegen ist, seit das Vermögen der Landbesitzer sich vermehrt hat."[57]

Daß in beiden Zitaten König Matthias negativ erwähnt wird, ist bemerkenswert, denn Széchenyi schlug in seinem Buch *Üdvlelde* (Walhalla) von 1843 vor, König Matthias in ein zu errichtendes nationales Pantheon aufzunehmen.[58] Matthias spielte für die ungarische Reformbewegung eine ähnliche Rolle, wie etwa König Friedrich II. in Deutschland oder Napoleon I. in Frankreich während des Vormärz: In der Beschwörung der großen Gestalten der Vergangenheit artikulierte sich Unzufriedenheit mit den gegenwärtigen Verhältnissen. Daß der Renaissancekönig aber der einzige vorgeschlagene König unter lauter Dichtern und Denkern blieb, unterstreicht die liberale Ausrichtung von Széchenyis Plan.[59]

In seiner „Valhalla"-Schrift schlug der Reformer die Errichtung einer nationalen Gedenkstätte in Buda vor. In einer ausführlichen Anmerkung berichtete er zunächst von seinen Eindrücken einer Reise nach Regensburg. Die dortige Walhalla sei u. a. deswegen nachahmenswert, weil ein dem dortigen landschaftlich-architektonischen entsprechender Eindruck durch eine Anlage auf den Budaer Hügeln über der Donau erzielt werden könne.[60] Das von König Ludwig I. bereits 1810 in Auftrag gegebene und 1842 erst fertiggestellte „Pantheon der großen Deutschen" stellte das Modell eines hellenischen, nicht an eine bestimmte christliche Konfession gebundenen Nationaltempels in freier Natur dar. Bei Széchenyis Überlegungen wird der Kultort dagegen in einen engen Zusammenhang zur planmäßigen Hauptstadtentwicklung gebracht, er folgt damit eher dem englischen oder französischen Modell. Ohne eine moderne Hauptstadt konnte es keine modernen Kultorte geben, die Institutionalisierung und damit Dauerhaftigkeit der nationalen Geschichtskultur überhaupt erst möglich machten.

57 Széchenyi, Kelet Népe, S. 374.
58 Széchenyi, Üdvlelde. Siebzig Jahre später, kurz nachdem die Pläne Széchenyis in Gestalt des „Milleniumdenkmals" bereits verwirklicht wurden, würdigte man den Pionier: Gaal, Gróf Széchenyi, S. 352f.
59 Sinkó, Nemzeti emlékmű, S. 31.
60 Széchenyi, Üdvlelde, S. 131-133.

In die Zukunft gerichtet waren auch seine Wortschöpfungen.[61] Széchenyi, der selbst erst im Alter von 34 Jahren Ungarisch systematisch gelernt hatte, wollte nicht nur Reforminstitutionen, sondern auch ungarische Ausdrücke für diese schaffen.[62] So schlug er im Vorwort zur *Valhalla* neben dem Ausdruck *üdvlelde* außerdem die Bezeichnungen *díadla* (Ehreneinrichtung), *nyugda* (Ruhestätte), *emlékde* (Gedenkeinrichtung) und *csönde* (Ruhestätte) für die zu errichtende „Nationalgrabstätte" (*nemzeti temető*) vor. Ebensowenig wie *üdvlelde* konnten sich übrigens auch die anderen dieser Wortschöpfungen in der ungarischen Sprache durchsetzen.[63]

Andererseits war sein *Üdvlelde* von 1843 auch Erwiderung auf die harsche Kritik, die sein ebenso vehementer Angriff auf Kossuth in der liberalen Presse erfahren hatte. So stellte er seinen Ausführungen über die nationale Grabstätte einen Satz von Eugène Sue voran: „Hat nicht der Mann, der sich loyal dem Dienst seines Königs und seines Landes widmet, täglich grausame Proben zu bestehen?"[64] Neben der demonstrativen Königstreue, die sich von Petőfi und Kossuth absetzt, ist jedoch ein anderer Aspekt herauszustreichen, bei dem er diesen wiederum nahestand: Das von Beginn an deutliche Bemühen, dem Nationalheiligtum eine religiöse, aber nicht christliche oder katholische Weihe zu geben. „Wie auch immer unser Glaube, unsere Religion sei"[65], in der zu schaffenden Weihestätte sollten große Ungarn jedweder Konfession oder Glaubensgemeinschaft verehrt werden. Wie bei der komplizierten Sprachenfrage bemühte sich Széchenyi auch hier um einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Gruppen des Vielvölkerstaates, wobei er wie Mihály Horváth in Kauf nehmen mußte, daß seine eigene Religion nicht auch Nationalreligion sein konnte. Denn wie sollten die Pester, die in Anhänger Roms, der Reformation, in Unitarier und Israeliten zerfielen, sich einigen können?[66] Széchenyi verwies auf das Beispiel Britanniens, das seine würdigsten Söhne durch die Aufstellung von Standbildern „unter den würdigsten Wölbungen Westminsters" (S. 12f.) ohne Unterschied der Konfession ehre.

Ein Muster für eine solche Stätte der Totenruhe und Totenehrung sah der ansonsten so zukunftsorientierte Széchenyi in der antiken Grabstätte des Scytha Anacharsis, die durch ein französisches Buch vom Ende des 18. Jahrhunderts bekannt wurde. Die neue Gedenkeinrichtung ließ sich nur durch Anbindung an antike Vorbilder enthistorisieren.

61 In sein Tagebuch notierte er am 3. Februar 1843: „Ich arbeite an Valhalla": Széchenyi István naplói, S. 675.
62 Kosáry, Újjáépítés, S. 123-126. 1825 ergriff Széchenyi erstmals das Wort in der Magnatentafel zu Preßburg – auf ungarisch, seither wurde er von der Wiener Geheimpolizei überwacht, Szilági, Ungar, S. 18.
63 Man findet den Begriff *üdvlelde* nur in Wörterbüchern des 19. Jh. Im siebenbändigen A magyar nyelv értelmező szótára ist nur der Wortstamm: *üdv* = „für jemandes Seelenheil beten" verzeichnet.
64 „L'homme de bien qui se voue loyalement au service de son roi et de son pays, n'a-t-il pas toujours de cruelles épreuves á supporter?" Eugène Sue (1804-1857) übte frühzeitig einen großen Einfluß auf die ungarische Literatur aus. Világirodalom Lexikona, XIII, S. 748-750.
65 „Bármi legyen hitünk, vallásunk", Széchenyi, Üdvlelde, S. 1.
66 Széchenyi, Üdvlelde, S. 7-9.

Durch den Rückgriff auf die altrömische Republik schuf schon die französische Revolution ein affektiv besetztes Symbol für eine bis in die Gegenwart hinein wirkende Ursprungshandlung, aus dem historischen Ereignis wurde ein immer wieder besungenes „Heldenlied“ (Furet), ein Diskurs über Identität. Bei dem Reformer Széchenyi bedeutete dieser Rückgriff, daß er versuchte, den revolutionären Notwendigkeiten so weit wie nötig entgegenzugehen, ohne seine antirevolutionäre Haltung aufgeben zu müssen.
Die Figur des skythischen Königsbruders, der, von Wißbegierde nach Athen getrieben, dort unter die „Sieben Weisen“ aufstieg und nach seiner Rückkehr in die Heimat umgebracht wurde, damit er nicht das Wissen der Griechen verbreitete, war erst durch das Buch des Altertumsforschers Jean Jacques Barthélemy (1716-1795) bekannt geworden.[67]
Die Figur des Anacharsis, „der in die erhabenen Weltenteile zog und die Größe anderer Nationen bestaunte [...] [bevor er] wieder zu den Hirtenvölkern zurückkehrte“[68], schien dem europäisch denkenden Reformer als Identifikationsfigur vielleicht auch geeignet, weil die Skythen einigen ungarischen Gelehrten damals als verwandtes Volk galten. Das Ideal der Ehrung der großen Toten sei „weder in den Kreisen ruhmbegieriger, weltlicher Größe, Reichtum und Macht zu finden, noch in den Apotheosen der so leicht zu berauschenden Massen, sondern allein in den einfachen Verhältnissen, welche für jeden Sterblichen errichtet werden“.[69] Damit wehrte sich Széchenyi gegen Vorwürfe, ein magyarischer Pantheon diene nur den Großen und Reichen, ihren Ruhm zu verewigen, es gebe daher nützlichere Dinge als einen Friedhof. Der Kultort sollte eine nationale Einheit der Toten stiften und die Lebenden mit den Toten verbinden. Es sollte ein feierlicher, entrückter Ort sein, für stille Trauer geeignet, zugleich aber „im Herzen“ der Nation liegen. Auch die ungarische Nation habe viele Große unter sich, doch weil ihr die Freiheit fehle, würden diese „zu Zwergen gemacht und vergessen“ (Üdvlelde, S. 15). An dieser Stelle fügte Széchenyi ein ihm passendes aktuelles Beispiel an, das nicht zufällig ein polnisches war:
„Wenn wir etwa einen Kosciuszko hätten, dem der begeisterte Pole einen kleinen Hügel errichtete, worüber [...] niemand auf der Welt, nicht einmal der weltliche Herrscher lacht: dann sollten wir als nächstes einen zentralen Ort, etwa die Wiese des Gellért-Hügels [...], die der Stadt direkt zugewandt ist, [...] mit interessanten, schönen Denkmälern schmükken, so daß er noch mehr hervorspringe. Da es für uns aber keinen Kosciuszko gibt, den jede Partei mit Körper und Seele als nationalen Helden betrachtet – denn wenn wir einen hätten, würden wir ihn in unseren Wettstreit einbeziehen, er würde einzig als Parteimann für die Gegenwart Bedeutung haben und in dem Maße, wie ihn ein Teil besudelt, würde

67 Barthélemy, Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, 3 Bde., Paris 1788. Ungarisch erschienen unter dem Titel „Az ifju Anacharsis utazása Görögországban“ [Die Reise des jungen A. in Griechenland]. Acht Bände, 1820 gedruckt in Kolozsvár (Klausenburg, Cluj) in der reformierten Druckerei Stein. Pallas.
68 Széchenyi, Üdvlelde, S. 3.
69 Széchenyi, Üdvlelde, S. 3f.

ihn ein anderer vergöttern – besitzt unsere Nation bisher nur Märtyrer, die von einem Teil besudelt oder wenigstens nicht verehrt werden.“[70]
Zur Überwindung der ungarischen Uneinigkeit sollten daher keine Parteimänner, sondern vor allem Dichter in das Pantheon aufgenommen werden. Als konkrete Einzelprojekte schlug er „Marmor- oder Erzstatuen“ für vier ungarische Größen vor: Neben den drei Dichtern Károly Kisfaludy, Benedek Virág und Ferenc Kölcsey den schon erwähnten König Matthias. Károly Kisfaludy (1788-1830) gehörte Széchenyis Generation an und hatte wie dieser als Offizier an den napoleonischen Kriegen teilgenommen. Der Freund Theodor Körners verfaßte Stücke wie „Die Tataren in Ungarn“ (1819) und wanderte durch Deutschland, Italien und Frankreich.[71] Sieben Jahre nach Kisfaludys Tod gründete der Dichterfürst Vörösmarty, dessen Epos „Zalans Flucht“ (*Zalan futása*) über die magyarische Landnahme unter Fürst Árpád 1825 das erste große Werk der national-romantischen Literatur gewesen war, mit Freunden die Kisfaludy-Gesellschaft.[72] Ab 1841 veranstaltete diese regelmäßige Sitzungen und hielt zum Geburtstag des Dichters eine Feier ab, seit 1844 im neuen Nationaltheater. Von Ferenc Kölcsey (1790-1838), dem Dichter der Nationalhymne, stammten solche Zeilen wie: „Ein stolzer Magyare bin ich, im Osten wuchs die Wurzel meines Stammes!“[73] Kölcsey wirkte als Dichter im Umkreis von Kisfaludy. Als Rechtsanwalt vertrat er die Opposition. In der dritten Strophe seines

70 Széchenyi, Üdvlelde, S. 33f. Kosciuszko, Tadeusz (1746-1817), kämpfte nach seiner Auswanderung zunächst im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg, kehrte dann nach Polen zurück, wo er für die Republik als Feldherr Ruhm erwarb. Der Leichnam des in Solothurn verstorbenen Kosciuszko wurde auf Geheiß von Zar Alexander I. in der Königsgruft neben Sobieski und Poniatowski bestattet. 1823 errichtete man bei Krakau eine Kosciuszko-Statue auf dem gleichnamigen, zwischen 1820 und 1823 aufgeschütteten Hügel. Art. „Kosciuszko“, in: Pallas. Im Sommer 1830 waren in Pest mehrere Flugblätter aufgetaucht, die zur Solidarität mit den polnischen Freiheitskämpfern aufriefen. Studenten der juristischen Fakultät und junge Rechtsanwälte veranstalteten im Gasthaus „Weißes Schiff“ eine Versammlung, wo die polnische Nationalbewegung gefeiert wurde. Budapest Története, Bd. III, S. 463.
71 Theodor Körner hielt sich 1811 mit W. v. Humboldt in Wien auf. Der Nationalromantiker verfaßte 1814 das Zrínyi-Stück, das 1819 ins Kroatische und ins Ungarische übertragen wurde. Világirodalmi Lexikon, VI, S. 585. Miklós Zrínyi bzw. kroatisch Nikola Šubic Zrinski (1508-1566), Banus von Kroatien, der im 16. Jh. die Burg von Szigetvár gegen die Türken verteidigte, wurde bald zu einem sowohl von Ungarn, wie auch von Kroaten beanspruchten Nationalheld. Der kroatische Historiker Matija Mesic (1826-1878) schrieb 1866 anläßlich des 300. Todesjahrs eine Biographie Zrínyis. Vgl. Niederhauser, Történetírás, S. 304. Zum selben Anlaß wurde am 24. November 1866 auch das Körner-Stück in Zagreb aufgeführt. Slowenische und slowakische Delegationen waren beim umfangreichen Festprogramm zugegen. Die Veranstalter standen der kroatischen Unionspartei nahe, die auf einen Ausgleich mit Ungarn (der 1868 erfolgte) drangen und in der Figur Zrinyis/Zrinskis einen gemeinsamen kroatisch-magyarischen Nationalhelden sahen. Vertreter der kroatischen Rechtspartei sahen darin einen „Verrat“. Vgl. Barišic, Gedenktage.
72 Barany, The Age of Royal Absolutism, in: A History of Hungary, S. 190.
73 Zit. n. Schwicker, Geschichte, S. 376.

Himnusz heißt es: „ungarische Fahnen wehten auf türkischen Vesten /und das stolze Wien musste König Matthias' Joch ertragen".[74]
Ein zeitgenössischer Dichter, der sich intensiv mit der ungarischen Geschichte beschäftigte, war auch Benedek Virág (1750-1830). Virág verfaßte ein zweibändiges Geschichtswerk, die „Ungarischen Jahrhunderte" (1808, 1816) sowie 1817 das patriotische Trauerspiel *László Hunyadi*.
Drei der vier von Széchenyi als nationale Helden zu ehrende Männer gehörten einem engen Pester Literatenzirkel an. Lediglich König Matthias Corvinus, der durch Kölcseys Hymne als Eroberer Wiens bekannt wurde, ist eine in die fernere Vergangenheit zurück reichende historische Gestalt. In der Frühzeit der nationalen Kulte bedeutete „Geschichte" noch im wesentlichen Zeitgeschichte – Geschichte der Zeitgenossen. Der Staat verhielt sich eher ablehnend. Dies sind alles Merkmale, die diese frühen Geschichtskulte von den späteren deutlich unterscheiden.

1.5 Die erfolglose Denkmalsbewegung

Schon 1839, zwei Jahre, bevor Széchenyi erstmals für ein nationales Pantheon warb, hatte Pál Nyáry, der zweitoberste Beamte des Komitats Pest, einen „Aufruf in Sachen patriotisches Denkmal" veröffentlicht.[75] Die Landesversammlung hatte ähnliche Ideen schon in den 1820er Jahren debattiert, aber noch keinen konkreten Plan gefaßt. Dem reformierten Gutsbesitzer Nyáry schloß sich Rózalia Schodel an, die als die erste magyarische Opernsängerin gilt.[76] Doch erst 1840 konnte die „Gesellschaft für die patriotischen Denkmäler" unter der Leitung von András Fáy, einem reformierten Kleinadligen und seit 1837 Vorsitzenden der Kisfaludy-Gesellschaft, offiziell zusammentreten.[77] Die erste patriotische Statue sollte König Matthias ehren. Zu diesem Zweck gründeten Nyáry und weitere hohe Beamte des Pester Komitats eine „Matthias-Denkmal-Gesellschaft".[78] Széchenyi kritisierte damals noch die dynastisch-aristokratische Richtung des Werkes.[79] Auch die oppositionelle Presse war überwiegend negativ eingestellt. Man warf dem Bildhauer István Ferenczy vor, er wolle sich nur bereichern, oder auch, er sei nicht begabt genug für ein solch großes Projekt.[80] Im

74 Zit. n. Schwicker, Geschichte, S. 376.
75 Zum folgenden: Bényei, Nemzeti, S. 152-154. Nyári, Pál (Nyáregyházi) (1806-1871), in: Pallas.
76 Schodel, Rozália, geb. Klein (1811-1854), MÉL II, 1969, S. 596f.
77 Fáy, András (1786-1864), MÉL I, 1967, S. 474.
78 Budapest Története. Bd. III, S.535.
79 Sinkó, A nemzeti emlékmű, S. 31.
80 Bényei, A nemzeti, S. 153.

Gegensatz zu den 1860er Jahren, als eine richtige Denkmalswelle über das Land rollte, wurde noch „ideologiekritisch" argumentiert. Es genügte noch nicht, an „nationale" oder „patriotische" Gefühle zu appellieren, um ein Projekt durchsetzen zu können. Die engagierten Schriftsteller und Politiker kannten einander. Ihr Publikum war noch recht begrenzt und ließ sich nicht so einfach mobilisieren.
Interessant sind jedoch auch die ästhetischen Argumente gegen das Denkmal. Angegriffen wurde etwa der klassizistische Stil des gerade aus Rom zurückgekehrten Ferenczy, der dort bei Thorwaldsen gelernt hatte. Die klassizistische Manier wurde als nicht „volkstümlich" genug verworfen, als zu „aristokratisch" und „intellektuell".[81] Ferenczy willigte schließlich 1843 ein, die Statue des Königs in „magyarische" Tracht zu kleiden. Im selben Jahr wurde ein ganz anderes Modell eines Matthiasdenkmals provisorisch in Preßburg ausgestellt, das Werk eines in Wien geschulten, romantischen Bildhauers. Ferenczy wandte sich daraufhin vergeblich an den Hof in Wien. Von Wien reiste er weiter nach Preßburg, wo er u. a. Palatin Joseph und den Primas der katholischen Kirche aufsuchte. Doch nur der Abgeordnete Móricz Szentkirályi, ein Arzt, Turner und späterer Bürgermeister von Pest, versprach ihm, den Gipsabdruck seiner Statue im Nationalmuseum aufstellen zu lassen.[82] Ferenczy forderte Geld und verwies auf den Königspalast in Prag, wo ein einheimischer Künstler für ein Fresko zur Hälfte von der Regierung entlohnt worden war.
In seinem Antrag an die Landesversammlung auf finanzielle Unterstützung sagte Szentkirályi im Oktober 1844, die Ungarn sollten dem Beispiel der Deutschen folgen, die ihren bedeutenden Männern schon zahlreiche Statuen errichtet hätten. Zudem ging es nur um eine Teilfinanzierung, da die Matthias-Denkmals-Gesellschaft bereits 30-40.000 Forint bereitstellen könnte, außerdem sei „das Gedenken an König Matthias sowohl moralisch wie auch historisch ein würdigerer Schmuck des Parlaments als alles andere".[83]
Doch die Argumente ließen die Mehrheit der Versammlung kalt. In der Zwischenzeit bemühte sich auch Palatin Joseph in Wien um das Matthiasdenkmal, doch sowohl die ungarische Kanzlei als auch die Reichsregierung fanden den Plan „antihabsburgisch". Die Vorarbeiten Ferenczys für das Denkmal wurden schließlich 1846 im Nationalmuseum ausgestellt, doch war der Künstler inzwischen verbittert. Er führte das Scheitern der Pläne auf die „Wühlarbeit" des Wiener Hofes zurück. Dieser, so meinte er, „will das Volk schon seit langem zu Dumm- und Blödheit erziehen und es seines historischen Lebens berauben."[84] Doch auch andere Künstler verfolgten inzwischen den Plan einer „nationalen Gedenkhalle". Sie gründeten 1846 dazu eigens einen Verein, der auch von hohen Beamten unterstützt wurde. 1847 bereitete die Vereinigung die Errichtung einer Statue für den gerade verstorbenen Palatin Joseph vor, doch vereitelte die Revolution diese Pläne.

81 Bényei, A nemzeti, S. 153.
82 Szentkirályi, Móricz (1808-1882), Budapest Lexikon, Akadémiai: Budapest 1973, S. 1102.
83 Bényei, A nemzeti, S. 158.
84 Zit. n. Bényei, A nemzeti, S. 159.

Beim Ausbruch der Revolution steckte die magyarische Nationalkultur noch in ersten Ansätzen. Ideen für historische Nationalkulte hatten sich in den 1840er Jahren verbreitet, doch fehlte noch die notwendige kritische Masse zu deren Realisierung. So könnte man jedenfalls rückblickend, aus der Sicht der 1860er Jahre mit ihrer wahren Denkmalsflut meinen. Das war übrigens in Deutschland und Italien, mit Ausnahme einiger Kleinstaaten, wo liberale und nationale Politik früher möglich war, nicht sehr viel anders. Auch dort wurde die Masse der Denkmäler erst nach der jeweiligen Nationalstaatsgründung errichtet. Damit ist dieses Phänomen ein deutliches Zeichen für das, was Benedict Anderson die zweite Welle des Nationalismus, den „offiziellen Nationalismus" nennt, der mit einer „Naturalisierung", einem Hineinwachsen der alten Dynastien in die neuen Nationalstaaten zusammenhing.[85] Jacob Burckhardt hatte in den 1840er Jahren festgestellt, es gebe in Deutschland kein aktives „öffentliches Leben", daher könne sich dort, im Gegensatz etwa zu Belgien, die Historienmalerei nicht entwickeln.[86] Beides traf ebenso für Ungarn zu: Es bedurfte nicht nur eines Staatswesens, sondern ebenso eines breiten interessierten Publikums und eines von diesem gebildeten Marktes für die Durchsetzung einer nationalen Geschichtskunst.

1.6 János Danielik und der katholische Nationalismus

Ein Teil der liberalen Reformer beschäftigte sich nach der Niederlage der Revolution mit der Frage, wie die Nationalbewegung durch Überwindung der Gräben zur katholischen Kirche gestärkt werden könnte. Zu den wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung muß Baron József Eötvös[87] gerechnet werden. In seinem zweibändigen, im Münchner Exil verfaßten Werk „Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat" (1851-54) machte sich der Kultusminister der Märzregierung Gedanken darüber, wie der Liberalismus sich des alten Staates, der Kirche und der Armee bemächtigen könnte und bereitete damit den späteren Ausgleich mit vor. Im ersten Band der „Herrschenden Ideen" bezeichnet Eötvös das Christentum als Grundlage der europäischen Zivilisation. Eine Erneuerung Europas könne daher nur von der christlichen Religion ausgehen.[88] Doch bedeutete dies keine Abkehr vom liberalen Prinzip eines religiös neutralen Staates,

85 Anderson, Erfindung.
86 Paret, Kunst als Geschichte, S. 108.
87 Eötvös, József, Baron (1813-1871) MÉL I, 1967, S. 430f.
88 Eötvös, Einfluß, Bd. 1, S. 22.
89 Eötvös, Einfluß, Bd. 1, S. 83f. Vgl. auch: Ringwald, Beiträge, S. 96-98.

denn die Trennung zwischen Staat und Kirche sei auch für das Christentum „wesentlich".[89] Eine wichtige Rolle spielte für Eötvös seine Freundschaft mit Montalembert.[90] Der französische Graf und Mitstreiter von Lamennais setzte sich für die Freiheitsbestrebungen unterdrückter katholischer Nationen ein, seit er Daniel O'Connell 1830 in Irland getroffen hatte.[91] Dessen national-katholische Ideen übertrug Montalembert auch auf Polen und Ungarn. 1836 erschien Montalemberts erstes großes wissenschaftliches und schriftstellerisches Werk, sein Buch über die heilige Elisabeth von Ungarn.[92] 1858 wurde der französische Aristokrat zum Mitglied der ungarischen Akademie ernannt, kurz nachdem Eötvös erneut Kultusminister geworden war.

Von der Peripherie machte der katholische Nationalismus der „kleinen" Völker seinen Weg über das Zentrum zur Peripherie zurück. Zu den wichtigsten Vertretern des katholischen Nationalismus in Ungarn muß der universalgebildete Geistliche Nepomuk János Danielik[93], späterer Titularbischof und Mitglied der Akademie, gezählt werden. Danielik hatte sich als Herausgeber der Zeitschrift *Religio* einen Namen als katholischer Volkserzieher gemacht und enge Verbindungen zur Nationalbewegung gehalten. 1851 war er sogar kurzzeitig wegen der Veröffentlichung patriotischer und freisinniger Artikel in seiner Zeitung zu einer Haftstrafe verurteilt worden. 1853 wurde Danielik zum stellvertretenden Vorsitzenden der Sankt-Stephans-Gesellschaft gewählt. Auf einer Versammlung der Gesellschaft im Jahr 1856 präsentierte Danielik seine Vorbilder, die in die Buchreihe der Gesellschaft aufgenommen werden sollten:

Das seien die „allerkatholischsten Männer, wie De Maistre, Bonald, O'Connel, Görres, Donoso Cortes und Montalembert, die politischen Ansichten des gesamten Spektrums bis zum 'L'Univers'" sollten vertreten sein, ebenso wie das „unterdrückte Irland". Wichtigstes Ziel sei der Kampf gegen die Indifferenz, „selbst wenn er der Kirche schaden könnte. Wenn ein Engländer oder Franzose stolz auf die eigene Nation ist: dann lenkt ihn das auch von seiner religiösen Pflicht ab, das halte ich für natürlich; denn diese Nationen sind so weltlich, daß die Interessen ihrer Söhne nicht anders gesichert werden können. [...] Die Treue zur Nation ist nur dann eine legitime Pflicht, wenn ich sie als Gabe Gottes betrachte, welche folglich zu vernachlässigen, betrügen, brechen nicht nur verboten ist, sondern wie alle anderen göttlichen Gaben zu erhalten, auszubilden [ist] und welche Gott nicht blind verschenkt, die ich zu dem von Ihm festgelegten Ziel gebrauchen und anstreben muß. In dieser Glaubensansicht steckt überall Kraft, aber am stärksten in solchen Nationen, welche nicht mächtig genug sind, ihrer materiellen Stellung Glanz verleihen zu können, aber auch nicht so bedeutungslos, daß die Mächtigen ihre Eifersucht verbergen könnten."[94]

90 Bokenkotter, Church and Revolution, S. 71-74.
91 Auer, Montalembert, S. 3f. 1904 erblickte Arthur Griffith, ein irischer Nationalist, wiederum in Ungarn ein Vorbild für Irland: Evans, Nationalismus, S. 305.
92 Montalembert, Histoire de sainte Elisabeth de Hongrie, duchesse de Thuringe. Paris, 1836. Deutsch erschien es 1837 bei Städtler in Aachen, ungarisch in Eger 1863.
93 Danielik Nepomuk János (1817-1888).
94 Zit. n. Notter, Szent-István-Társulat, S. 71f.

Danieliks Auffassung, der Nationalismus stehe, anders als in den verweltlichten Ländern Frankreich oder England, in kleinen, „unterdrückten" Nationen nicht im Gegensatz zur religiösen Pflicht, markierte eine Abkehr der bisherigen katholischen Haltung. Zur Umsetzung dieses katholisch-nationalistischen Programmes initiierte Danielik verschiedene Aktionen. 1854 rief er der Kirche nahestehende Dichter zur Ehrung des heiligen Stephan in Form von Gedichten und Kirchenliedern auf. Eine weitere Aktion Danieliks war die 1859 propagierte Sammlung für einen Sankt-Stephans-Altar. Dessen Notwendigkeit begründete Danielik mit der Bedeutung Pests für den internationalen Verkehr und mit repräsentativen Hauptstadtfunktionen:

„Ich glaube, daß Pest, wo das Eisenbahnkreuz ausgebaut wird, wo das Herz unserer Heimat verbunden wird mit den fernen Gegenden Asiens, mit den Meeresküsten des Atlantik, der Adria und des Eismeers, bald zu einer Größe von kaum vorstellbarer Dimension anwachsen wird. Pest wird eine explodierende Stadt, weil es ein Umschlagplatz für die gesamten Waren der Welt sein wird. Aber die Stadt [...] wird niemals magyarische Hauptstadt sein, wenn wir sie nicht auch geistig dazu machen, d.h.: kirchliche, wissenschaftliche, literarische Kunstwerke und Institutionen in ihrem Herzen zusammenfassen [...] und *ihr äußerlich den gebührenden nationalen Charakter* verpassen. In jeder Stadt zeigt das *herausragende Gebäude* unter den übrigen, *wer darin der Herr ist.*"[95]

Der Stephanskult sollte in der expandierenden Großstadt ein Herrschaftszeichen setzen: katholisch und national.

1.7 Zusammenfassung: Zwei Idealtypen nationaler Geschichtskulte

Bevor 1867 eine ungarische Nationalregierung beginnen konnte, die Entwicklung der nationalen Geschichtskultur zu fördern, wurde bereits über eine solche gestritten.

Doch scheinen die verschiedenen Strömungen bei all ihrer Unterschiedlichkeit einige Grundannahmen geteilt zu haben: Sie gingen allesamt davon aus, daß gegen Ende des 9. Jahrhunderts das „freie" Steppenvolk der Magyaren nach Mitteleuropa gelangte, dessen Fürsten ein Jahrhundert später durch Übernahme des Christentums ein unabhängiges Königreich schufen. Dieses Reich habe nach dem Einfall der Türken und nach den Siegen der Habsburger seine ursprüngliche Unabhängigkeit verloren. Diese allgemein akzeptierten Elemente der ungarischen Geschichte konnten jedoch sehr unterschiedlich interpretiert werden. Petőfi und viele ungarische Protestanten neigten dazu, die

[95] Zit. n. Notter, Szent-István-Társulat, S. 85. Hervorh. von mir.

„ursprüngliche Freiheit" der Magyaren zu betonen, die notfalls auch mit Gewalt gegen die katholischen Habsburger verteidigt werden müsse. Die Katholiken Horváth und Danielik, die ebenfalls das „Freiheitsmoment" hervorhoben, neigten eher dazu, dem Gründungswerk des heiligen Stephan einen höheren Stellenwert in der nationalen Erinnerung einzuräumen, aber Horváth stellte die nationale Sache weit über die Macht der Kirchenhierarchie, Danielik wollte dagegen die Macht der Kirche durch ihr Eintreten für die Nation zurückgewinnen. Der Aristokrat Széchenyi hielt von der Suche nach den Ursprüngen wenig, er wollte in seine Valhalla vor allem Dichter aufnehmen, die der ungarischen Nation wieder eine Sprache gegeben hatten, und akzeptierte allenfalls noch einen populären Renaissancekönig und Wieneroberer als Symbol einstiger nationaler Größe. Ihm kam es, ähnlich wie Petőfi und im Gegensatz zu Danielik, vor allem darauf an, daß die zu schaffende nationale Geschichtskultur eine überkonfessionelle sei. Im Unterschied zu Petőfi warnte er jedoch vor einer radikalen „französischen" Wendung gegen die Dynastie. Nach dem Scheitern der Revolution forderte Danielik erstmals die Konfessionalisierung der Nation, ein Gedanke, den zuvor sowohl die Nationalbewegung als auch die katholische Kirche selber abgelehnt hatten. Hier wird der Zusammenhang zum Thema deutlich: Geschichtskulte entstanden in einer Zeit, als die religiöse und traditionelle Legitimationsbasis der alteuropäischen Monarchien unterschiedlich diskutiert wurde. Dies läßt sich in ein idealtypisches Modell fassen, das Geschichtskulte in bezug auf die Frage nach der politischen und religiösen Ordnung unterscheidet.[96] Bezüglich ihres Verhältnisses zum Ancien Régime lassen sich zwei Idealtypen nationaler Geschichtstypen unterscheiden, die jeweils eine neu errichtete oder gewünschte politische Ordnung für den Nationalstaat legitimieren sollten.

1. Der national-revolutionäre Idealtyp ist der erste moderne Geschichtskult überhaupt, da der revolutionäre Bruch mit der Vergangenheit die Revolutionäre dazu zwingt, ihr Tun historisch zu legitimieren. Ihr Streben nach der Macht ist nicht selbstverständlich, wie es der Besitz der Macht für den Monarchen des Ancien Régime ist. Sie zielen auf die völlige Beseitigung des Ancien Régime und die Trennung von Staat und Kirche ab. Für diesen Geschichtskult bildete 1789 das Modell:

„Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungierte als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt."[97]

Auf der Suche nach der „letzte[n], radikal systematische[n] Struktur" juristischer Begriffe bezeichnete Carl Schmitt den demokratischen als den am meisten säkularisierten

[96] Im Unterschied zu Hayden White soll es hier nicht darum gehen, das Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts nach Idealtypen zu unterscheiden. White, Metahistory, S. 29-31. Munslow betont, daß bei White nicht ganz klar wird, ob die ideologische Position eines Historikers oder die Trope über sein narratives Produkt entscheidet. Munslow, Deconstructing History, S. 160.

[97] Benjamin, Allegorien, S. 164.

theologischen Legitimitätsbegriff.[98] Benjamin und Schmitt zogen zwar unterschiedliche Folgerungen aus dem Zusammenbruch der Monarchie von 1918, aber sie analysierten den Konservatismus auf eine sehr ähnliche Weise, indem sie ihn in Bezug zur Frage der religiös fundierten Legitimation setzen. Auch wenn dies im Prinzip richtig ist, so ist es schwierig, den realen Geschichtskult auszumachen, der 'zuerst' kommt. Hans Blumenberg warnte in seinem Buch über den Mythos vor der Frage nach den Ursprüngen, denn wo auch immer man einen Anfang finden würde, die „Arbeit am Mythos" habe schon begonnen: „Nicht in den Ursprüngen seiner Inhalte, nicht im Einzugsgebiet seiner Stoffe und Geschichten, liegt die Geschichtsmächtigkeit des Mythos begründet, sondern darin, daß er seinem Verfahren, seiner 'Form' nach etwas anderes nicht mehr ist."[99] Außerdem würde die Frage danach, welcher Geschichtskult 'zuerst' da war, über das Problem hinwegtäuschen, daß es einen 'Anfang' eigentlich nicht geben kann, denn Geschichtskulte funktionieren wie die Mythen, in deren Form sie die zu verehrenden Taten oder Personen erzählen: Sie entziehen das Geschehen der Zeit, sie erzählen eine Handlung, die schon passiert ist und immer wieder passieren wird. Die Herstellung der magyarischen Freiheit durch die Revolution bedeutet Rückkehr zur Freiheit der Urmagyaren. Andererseits lassen sich Verdichtungen bestimmter Gedanken über die magyarische Freiheit, etwa in der Rezeption der Französischen Revolution in Verbindung mit Ereignissen der ungarischen Geschichte, feststellen, die nicht 'Anfänge' sind, aber zumindest Wendepunkte markieren.
Daher 'begann' der Kult um 1848 auch paradoxerweise schon vor 1848: Er entstand in den Köpfen romantischer Poeten wie Petőfi, der am 15. März spürte, was er zu tun hatte: ein flammendes Gedicht verfassen, das 'Volk' mobilisieren, an die Öffentlichkeit treten, die Geschichtsmächtigkeit des Ereignisses publik machen, kurz, sich so verhalten, wie er es sich nach der Lektüre der idealisierten Beschreibungen von 1789 vorstellte. Natürlich war Petőfi nicht der einzige, der wußte, was zu tun war. Eine Pester 'Volksversammlung' stürmte gar am 15. März die Pester 'Bastille', ein Gefängnis, in dem noch genau ein politischer Gefangener einsaß: Mihály Táncsics, oder kroatisch: Mihal Stancic. Táncsics sollte nach der Niederschlagung der Revolution durch russische Truppen 1849 zu einem der wichtigsten Förderer des Märzkultes werden: Die Neigung war ausgeprägt, persönlichen Erlebnissen 'nationale' Bedeutung zuzuschreiben.
Der ungarische 15. März 1848 wurde aber erst später zu einem Datum, zu dem sich alle politischen Strömungen auf irgendeine Weise „bekennen" mußten.
In Deutschland waren es bis 1945 die Befreiungskriege gegen Napoleon, denen eine ähnliche nationale Bedeutung zugeschrieben wurde: Dies zeigte sich 1814, als erstmals eine breite, staatenübergreifende Öffentlichkeit in Deutschland den Sieg bei der Völkerschlacht von Leipzig im Zeichen bürgerlich-monarchischer und nationaler Solidarität feierte.[100] Damit lag der deutschen politischen Kultur von Beginn an ein stärker völkisches und zugleich antifranzösisches Moment zugrunde, das der ungarischen fehlte. Diese

[98] Schmitt, Carl, Politische Theologie, S. 45.
[99] Blumenberg, Arbeit, S. 22.
[100] Düding, Einleitung, S. 16.

mußte sich mit Habsburg auseinandersetzen, einem schwieriger zu konstruierenden Feindbild, das für die katholische Aristokratie wie für die katholische Hierarchie auch niemals ein solches werden konnte. Daher richtete sich in beiden Ländern der nationale „heilige Anfang" zunächst nicht gegen Monarchie und Kirche, wie ja auch in Frankreich erst nach 1792. Doch war damit eine spätere radikalisierte antimonarchische Lesart desselben damit nicht ausgeschlossen.
Für Italien ist das Datum des Beginns der nationalen politischen Kultur noch schwieriger zu bestimmen. Dort wurde 1848 in den zeitlichen Horizont des Risorgimento eingeordnet. Daß der Tag der Verfassung von Sardinien-Piemont von 1848 nach 1861 zum Feiertag des geeinten italienischen Nationalstaates erhoben wurde, macht außerdem deutlich, daß auch die italienischen Staatsgründer nicht unbedingt an einem revolutionären Geschichtskult interessiert waren.[101] In Ungarn wurde 1898 der 4. April, der Tag, an dem König Ferdinand die ungarischen Märzgesetze sanktionierte, als Nationalfeiertag eingeführt: Wie im folgenden Kapitel zu sehen sein wird, war dieser Nationalfeiertag ein ebensowenig populärer, obrigkeitsstaatlicher wie das italienische *Festa dello Statuto*. In der Entwicklung der ungarischen Geschichtskultur sollte der seit etwa 1935 formulierte antifaschistische 48er-Kult dem hier skizzierten Idealtyp am nächsten kommen. Die nächsten Kapitel werden zeigen, daß unter den meisten Anhängern dieses Kultes lange Zeit national-revolutionäre Tendenzen kaum verbreitet waren.
2. Der zweite Idealtyp nationaler Geschichtskulte ist der national-konservative, der in der Auseinandersetzung mit dem national-revolutionären entstand.[102]
Nach Karl Mannheim „verlebendigte" die „gegen das revolutionäre und historische Denken aufkommende Reaktion [...] das vitale Interesse und den Impuls zum vertieften Erleben des Historischen. [...] Das reaktionär geworden(e) Königtum flüchtete [...] zu theokratischen Ideen".[103]
Ziel der Konservativen wurde die Bewahrung aller noch verbliebenen Elemente der traditionalen und religiösen Legitimationsbasis des Ancien Régime. In politischen Auseinandersetzungen gingen die Konservativen über den Widerspruch hinweg, daß auch sie Kinder von 1789 waren. Denn beiden Idealtypen ist gemeinsam, daß sie Geschichte von der Gegenwart her konstruieren und als einheitliches Gebilde, als „Pluralsingular", auffassen, sie sind hierin gleich „modern".[104]
Doch bemühen sich die Konservativen, dem revolutionären Willensakt die Geschichtlichkeit, das natürlich „Gewachsene", „Organische" einer politischen Ordnung entgegenzuhalten.[105] Sie klagen die Zerstörung der göttlichen Ordnung durch die Revolution an und verdammen deren „gottlose Kulte". Sie stellen dem in die Zukunft gerichteten

[101] Porciani, Lo Statuto.
[102] Talmon, Myth, S. 539.
[103] Mannheim, Ideologie, S. 202f.
[104] Schmitt weist darauf hin, daß auch die reaktionären Denker des 19. Jahrhunderts auf dem Boden der Aufklärung standen. Schmitt, Carl, Politische Romantik.
[105] Burke plädierte für eine evolutionäre, „organische" Weiterentwicklung der „gewachsenen" politischen Strukturen. Vgl. Jaeger, Rüsen, Historismus, S. 28.

einen in die Vergangenheit weisenden Blick entgegen.[106] Im Gegensatz zum revolutionären Idealtyp verteidigen die Anhänger des konservativen Kultes die Monarchie, verehren Könige und Heilige, idealisieren das Mittelalter als eine Epoche der Harmonie zwischen Kirche und Staat, zwischen König und Volk. Ihre Feiertage beziehen sich häufig auf die Gründung eines mittelalterlichen Reiches, das sie im Gegensatz zu den „Revolutionären" als „heiligen Anfang" des Nationalstaates betrachten. Diesem Idealtyp kam der katholisch-nationale Stephanskult am nächsten, wie er seit etwa 1920 populär wurde.

106 Mannheim, Ideologie, S. 219.

2 Die Kalvinisten, die Radikalen und die Etablierung des Kultes um 1848 (1860-1918)

In Ungarn kämpften die Protestanten seit dem Ende des 17. Jahrhunderts um Gleichberechtigung mit der katholischen Mehrheitskonfession. Der Liberalismus erschien vielen als Verbündeter in diesem politischen Kampf. Von einer Privatisierung der Religion hatten sie wenig zu befürchten, dafür aber Gleichberechtigung mit den Katholiken zu erhoffen. Der Konfessionskonflikt wurde seit der Reformation als Streit um die Repräsentation nationaler „Identität" ausgetragen, wenn auch nicht im Sinne des modernen Nationalismus.[1] Dies prägte sogar den Sprachgebrauch: Jede der beiden großen Konfessionen benutzt bis heute eine eigene Vokabel für das Wort „Christ". Während die Reformierten das ältere Wort *keresztyén* verwenden, bezeichnet sich ein katholischer Christ als *keresztény*.[2] Seit dem 17. Jahrhundert stritten sich ungarische Gelehrte darum, welche Vokabel „magyarischer" sei. Während die einen grammatikalische Argumente für *keresztyén* ins Feld führten, betonten die anderen die sprachhistorische Richtigkeit von *keresztény*, da fast alle religiösen ungarischen Begriffe aus dem slawischen Sprachraum stammten. Im „Ungarischen Katholischen Lexikon" von 1932 werden protestantische Schriftsteller und Redner für den Gebrauch des Wortes *keresztyén* mit den Worten kritisiert: „Diese künstliche Archaisierung kann unmöglich richtungsweisend für den Sprachgebrauch sein."[3]
Doch obwohl der konfessionelle Dualismus in Ungarn eine Jahrhunderte andauernde Erscheinung war, muß man betonen, daß er weder kontinuierlich noch gleichförmig noch alternativlos war. Vielmehr zeigt sich, daß die beteiligten Deutungseliten das dualistische Schema in Konfliktzeiten immer wieder neu konstruierten, um durch ein klares Feindbild die eigene Identität zu erneuern. Der konfessionelle Dualismus ist bei politischen Auseinandersetzungen nur eine diskursive Strategie unter anderen. Im fast vollständigen katholischen Böhmen etwa „entdeckte" die Nationalbewegung im 19. Jahrhundert den

1 Zum Verhältnis der Konfessionen im 19. Jahrhundert siehe: Hanák, Donaumonarchie, S. 337-340.
2 Beide Wörter stammen von einer südslawischen Sprache ab (Kroatisch bzw. Slowenisch). Seit dem 14. Jahrhundert ist *keresztyén* nachgewiesen. Ungarische Etymologen vermuten, daß das ältere Wort *keresztyén* später von religiösen Gruppen wiederentdeckt wurde, um deren Hinwendung zu einem „ursprünglichen" Christentum zu betonen und um sich von der katholischen Kirche, welche die neuere Form *keresztény* benutzte, abzugrenzen. Vgl. A Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, S. 459 f.
3 Biró, Art. „Keresztény", S. 32.

Hussitismus wieder, den sie gegen die habsburgtreue katholische Kirche als antiklerikale „Nationalreligion" oder auch: nationalen Geschichtskult aufbaute und nach 1918 zu einer Nationalkirche institutionalisierte.[4]

Mit dem modernen Nationalismus wurde auch die konfessionelle Frage neu verhandelt, nun im stärkeren Bezug auf die Nation und deren Geschichte, weniger im Bezug auf die Dynastie. Die Spannungen zwischen den Konfessionen im Habsburgerreich hatte auch der Josephinismus nicht beseitigen können. Die Katholische Kirche blieb privilegierte Staatskirche ohne Autonomie, die protestantischen Kirchen dagegen unterprivilegierte, aber relativ autonome Institutionen. So empfanden sich beide als benachteiligt.[5]

Nach der Niederschlagung der Revolution und des Unabhängigkeitskrieges wurde 1848/1849 dem 'protestantischen Erbe' einverleibt. Wie Petőfi sahen zahlreiche Repräsentanten der protestantischen Kirchen darin nur den Höhepunkt eines jahrhundertelangen 'Freiheitskampfes' der ungarischen Nation gegen Habsburg, eines Kampfes, der zugleich der Kampf der Protestanten gegen katholische Willkür gewesen sei. Dies entsprach nicht den historischen Tatsachen, denn die Mehrheit derjenigen, die 1848/49 mitkämpften und unter den Folgen litten, waren Katholiken.

Am Beispiel der Nationalbegräbnisse wird im folgenden die Vereinnahmung des 48er-Kultes durch die ungarischen Protestanten beschrieben (2.1). Erleichtert wurde dessen Einverleibung in die protestantische Nationalgeschichte durch die Spaltung der katholischen Kirche in Anhänger und Gegner der Revolution, die ihre Privilegien bedrohte. Die Autonomiebewegung um Mihály Horvárth und der sozial deklassierte niedere Klerus hätten auf die Privilegien, die ihnen ohnehin nicht zugute kamen, zugunsten größerer Unabhängigkeit in einem liberalen Staat verzichtet. Der im Juni 1848 zum ungarischen Primas ernannte János Hám (1781-1857) versicherte Wien seiner Loyalität, nachdem habsburgische Truppen im Winter 1848 vorübergehend Pest eroberten.[6] Nach der Rückerorberung der Stadt durch ungarische Truppen als „Verräter" kompromittiert, trat er im Juli 1849 zurück. Die Revolutionsregierung ernannte daraufhin Mihály Horváth zum Primas, doch wurde diese Ernennung, wie schon zuvor seine Erhebung zum Bischof, vom Vatikan nicht bestätigt. Später ging die österreichische Militärverwaltung mit drakonischen Strafen gegen Revolutionsbefürworter vor, auch Todesurteile wurden ausgesprochen, wie etwa *in effigie* gegen Mihály Horváth. Alle ab März 1848 ernannten Bischöfe wurden abgesetzt. Konservative habsburgtreue Kleriker, wie der neue Primas Scitovszky, traten an die Spitze der Kirche. Doch sollten selbst diese einige Jahre später gegen den Versuch des Kaisertums protestierten, die ungarische Kirche mit Hilfe des Konkordats von 1855 in die neoabsolutistische Gesamtmonarchie einzugliedern.[7] Dies führte schließlich dazu, daß auch die konservative katholische Hierarchie sich zunehmend mit der

4 Schulze-Wessel, Tschechische Nation.
5 Csáky, Die r.-k. Kirche, S. 248-331; Péter, László, Church-State Relations; zahlreiche Literaturhinweise bei: László, Leslie, Church and State, S. 31-37.
6 MÉL I, 1967, S. 667. Den „Vaterlandsverrat" Háms stellte 1948 die stalinistische Historikerin Erzsébet Andics in einem Artikel in der Századok noch einmal heraus. Damit sollte der Boden für den Hochverratsprozeß gegen Kardinal Mindszenty bereitet werden. Siehe Kapitel 11.

ungarischen Nationalbewegung identifizierte. Die Zentralisierungsbestrebungen Wiens lösten damit aber auch eine neue Phase der Auseinandersetzung zwischen den großen christlichen Kirchen Ungarns um die ungarische Nationalgeschichte aus.

In Ungarn herrschte seit dem Ausgleich von 1867 und der damit verbundenen Wiederherstellung der ungarischen Staatlichkeit eine liberal-konservative politische Klasse, für die der 48er-Kult einerseits Herausforderung, andererseits auch Legitimationsquelle war. Die Ambivalenz des Kultes und die Auseinandersetzungen der verschiedenen sozialen und politischen Gruppen um die Deutungshoheit werden am Beispiel der Entstehung des Märzfeiertages (2.2.1), der Errichtung des Petőfi-Denkmals (2.2.2) sowie der Petőfi-Gesellschaft beschrieben (2.2.3). Es bedurfte einiger Veränderungen, bis aus dem 48er-Kult einiger Radikaler im Ersten Weltkrieg ein nationaler Geschichtskult werden konnte, zu dem sich fast alle politischen Gruppen 'bekennen' mußten.

2.1 Die großen Nationalbegräbnisse der Kalvinisten und der Kult um 1848 (1855-1894)

Die 1849 wieder eingesetzte habsburgische Herrschaft errichtete zunächst eine Militärverwaltung. Baron Haynau, genannt „Hyäne von Brescia", wurde kaiserlicher Bevollmächtigter über Ungarn. Standgerichte verurteilten Tausende von ungarischen Revolutionären und Honvéds (Heimatverteidiger) zum Tode oder zu hohen Gefägnisstrafen. Zehntausende gingen, wie Kossuth selbst, in die Emigration. Aus der Erinnerung an die Hinrichtung von dreizehn Offizieren der ungarischen Revolutionsarmee im siebenbürgischen Arad am 6. Oktober 1849 entstand später ein wichtiger Gedenktag.[8] Noch in den 1850er Jahren war es aber nicht ungefährlich, in der Öffentlichkeit über „48" zu sprechen. Der Polizeidirektion von Pest und Buda unterstanden 1851 allein etwa 14.000 Mann.[9] Es kam immer wieder zu Verhaftungen, so etwa, als das „Gott erhalte" anläßlich des Kaiser-

7 Csáky, Die r.-k. Kirche, S. 259-261; 263-270.
8 Bis heute wird man von Ungarn darauf hingewiesen, daß man in Ungarn deswegen nicht mit Bier anzustoßen pflegt, weil angeblich die österreichischen Offiziere nach der Erschießung der Revolutionsgeneräle am 6. Oktober auch mit Bier angestoßen haben sollten. Inzwischen hat sich die Meinung verbreitet, daß dieses Verbot nach 150 Jahren ungültig wurde. Diese weit verbreitete Erzählung verweist darauf, wie erfolgreich historische Ereignisse in narrativer Form in das kollektive Gedächtnis eingespeist und bewahrt werden können. Es müßte allerdings untersucht werden, wann die Erzählung entstand und welche Konjunkturen sie erlebte.
9 Das folgende nach: Gyarmati, Máricus hatalma, S. 20-25.

geburtstags (18. August) im Nationaltheater ausgepfiffen wurde, oder in der Provinzstadt Eger, wo die Rezitation von Petőfi-Gedichten im Rahmen eines Kulturprogrammes der Bürgerlichen Vereinigung ebenfalls als „staatsfeindliche Demonstration" polizeilich verfolgt wurde.[10] Nach dem Attentat auf Franz Joseph (1853) steigerten die Behörden ihre Wachsamkeit, sie fürchteten vor allem Konspirationen ehemaliger Kossuth-Offiziere. So wuchs in der Zeit des Neoabsolutismus 1848/49 erst durch die Unterdrückung des öffentlichen Gedenkens zu einem nationalen Mythos heran. Nach Aufhebung des Belagerungszustands am 1. Mai 1854 begann sich das Leben in Ungarn ganz allmählich zu normalisieren.[11] 1858 wurden Militär- und Polizeiverwaltung getrennt. Doch verfolgten die Behörden weiterhin alle Versuche, der Revolution öffentlich zu gedenken. Vor diesem Hintergrund übernahmen die beiden großen christlichen Kirchen vorübergehend die Rolle von Vertretern der 'Nation'. Nur innerhalb der Kirchen konnten, wenn auch in verschlüsselter Form, politische Botschaften an die Öffentlichkeit gerichtet werden.

Besonders die reformierte Kirche hatte während der Revolution an Ansehen und Einfluß gewonnen, was auch mit der Kirchengesetzgebung der Märzregierung zusammenhing. Kossuth war vor der Revolution selbst Opfer der konfessionellen Auseinandersetzungen geworden.[12] Ein Pester katholischer Pfarrer hatte sich geweigert, Kossuth zu trauen, weil die Trauzeugen gegen den Bruch des Gesetzes XXVI von 1790-91 protestierten. In diesem Gesetz, das die freie Religionsausübung der Protestanten regelte, war festgelegt worden, daß gemischt-konfessionelle Ehen zwar nur von katholischen Priestern geknüpft werden durften, daß aber bei der Erziehung von aus solchen Ehen stammenden Kindern nach Geschlecht unterschieden werden mußte (Reversfrage). Die Knaben sollten in der Konfession des Vaters, die Mädchen jedoch in der der Mutter unterwiesen werden. Diese Regel wurde von katholischen Priestern jedoch sehr häufig unterlaufen, indem sie die Eheleute zu einer katholischen Erziehung sämtlicher Kinder ohne Ansehen des Geschlechts überredeten oder gar zwangen.[13] Die Märzregierung versuchte die konfessionellen Spannungen durch ein Gesetz abzubauen, das den drei großen christlichen Kirchen volle juristische Gleichberechtigung zusicherte. Daher begrüßte der vor allem im ungarischen Kleinadel beheimatete Protestantismus die Revolution, so etwa der Superintendent des oberungarischen (heute: slowakischen) Montanbezirks, János Szeberényi, der von „Sonnenstrahlen" sprach, neben denen „die schönsten Erfolge, die der Protestantismus bisher in Ungarn erreicht hat, [...] nur wie Wolken" erscheinen.[14] Den symbolischen Höhepunkt erlebte das Zusammengehen von Kalvinismus und Revolution am 14. April 1849, als Kossuth in der kalvinistischen Kirche zu Debrecen die Absetzung der Habsburger vom ungarischen Thron erklärte.

10 Beispiele bei Gyarmati, Máricus hatalma, S. 20.
11 Zum folgenden: Barany, Ungarns Verwaltung, S. 357-59.
12 Art. „Kossuth", in: Pallas.
13 Karácsony, Magyarország egyháztörténete, S. 258.
14 Zit. n. Gottas, Protestanten, S. 28. Szeberényi, János (1780-1856), Egyháztörténeti Lexikon, S. 581f.

Nach der Niederschlagung des Unabhängigkeitskampfes betrachteten österreichische Behörden den magyarischen Protestantismus als „geborene Opposition".[15] Militärgouverneur Haynau, selber Protestant, erließ 1850 eine Verordnung, um „dem traurigen Zustande, in welchem die protestantische Kirche in Ungarn durch den Mißbrauch der Amtsgewalt einiger ihrer Vorsteher zu Parteizwecken und durch die Verführung des Volkes zum Aufstande verletzt worden ist, abzuhelfen".[16] An Stelle der gewählten Kirchenvertreter setzte er Administratoren ein, die wiederum von Regierungskommissaren kontrolliert wurden. Nach Aufhebung des Belagerungszustandes schwelte der Konflikt um die Kirchenautonomie weiter. 1859 erließ der Kaiser das sogenannte „Protestantenpatent", eine einheitliche Verfassung für alle ungarischen Protestanten. Gegen das Patent erhob sich in den ungarisch-protestantischen Kreisen lautstarker Protest, obwohl es teilweise die Erweiterung von deren Rechten vorsah. Als Skandal betrachteten sie die Form eines kaiserlichen Erlasses, der ihrer Ansicht nach das Autonomieprinzip verletzte. In den Protest mischten sich neben religiösen vor allem nationalpolitische Fragen. Selbst ein konservativer Gegner der Revolution wie Ede Zsedényi, der 1844 auch gegen Ferenczys Matthias-Denkmal aufgetreten war, nahm im Herbst 1859 an Aktionen des protestantischen Widerstands teil, worauf ihm „verbrecherische Agitation" vorgeworfen wurde und er für acht Monate ins Gefängnis mußte.[17] Der weltliche Superintendent der reformierten Kirche von Debrecen, Kálmán Tisza, der wegen seiner Beteiligung an der Revolution längere Zeit im Exil verbracht hatte, protestierte entschieden gegen das „Patent" und forderte die Rückkehr zum Zustand von 1848.[18] Dies war der Anfang einer langen und erfolgreichen politischen Karriere, die ihm zwischen 1875 und 1890 die Ministerpräsidentschaft einbrachte.

Trotz Verbotes wurde am 11. Januar 1860 erstmals wieder eine Versammlung der Superintendenten nach Debrecen einberufen. Als der Regierungskommissar die Versammlung auflösen wollte, antworteten die Superintendenten pathetisch, sie seien „bereit, für (ihre) Religion und Freiheit zu sterben".[19]

Der Machtverfall der Wiener Regierung nach der Niederlage von Solferino war zu offensichtlich, als daß eine Verordnung wie in den Jahren nach 1849 einfach durch Zwang hätte durchgesetzt werden können. Der Konflikt um das Protestantenpatent gab vielen die Gelegenheit, sich nach einem Jahrzehnt wieder politisch zu betätigen.

Doch schon vorher hatte es, wenn auch sehr eingeschränkt, Möglichkeiten gegeben, zugleich für die protestantische wie die nationale Sache öffentlich aufzutreten. In den Jahren nach 1849 ergaben sich besonders bei Begräbnissen Anlässe, die Einheit zwischen Nationalbewegung und reformierter Kirche zu unterstreichen. Einer der berühmtesten reformierten Geistlichen, Pál Török, seit 1839 Pfarrer der reformierten Kirche zu Pest,

15 Zit. n. Gottas, Protestanten, S. 30.
16 Zit. in: Gottas, Protestanten, S. 31.
17 Gottas, Protestanten, S. 87.
18 Tisza, Kálmán (1830-1902), MÉL II, 1969, S. 869f.
19 Zit. n. Gottas, Protestanten, S. 89.

seit 1860 reformierter Bischof, hielt zahlreiche Totenmessen für bekannte Politiker ab.[20] Seine erste große Totenpredigt hielt Török bereits 1850 bei der Beerdingung von Baron Miklós Wesselényi, einem der Führer der Vormärzopposition.[21] Fünf Jahre später zelebrierte Török die Totenmesse für Graf József Teleki, den langjährigen Präsidenten der Akademie und Statthalter von Siebenbürgen (1842-49).[22] In dieser Predigt verglich Török den Verstorbenen mit Joseph, dem jüdischen Statthalter von Ägypten (Moses I: 41, 38 und 43), der ebenso „vaterlandsliebend" gewesen sei wie Wesselényi. Der Exodus aus der ägyptischen Knechtschaft in das Gelobte Land Kanaan war schon während der amerikanischen Revolution zur mythischen Überhöhung des Kampfes gegen die britische Herrschaft verwendet worden.[23]

Am 15. März 1860 kam es nach einem Gedenkgottesdienst in der Kirche Töröks, der 1830 geweihten reformierten Kirche am Pester Kornplatz (heute Kalvinplatz) in unmittelbarer Nähe des Nationalmuseums, zu einer Demonstration von Studenten.[24] Wenig später, am 16. Mai 1860, hielt Török erneut eine Gedenkveranstaltung in seiner Kirche ab. An diesem Tag sollte der gerade verstorbene Katholik Széchenyi geehrt werden. Die Kirche wurde aus diesem Anlaß mit Trikoloren und Trauerfahnen sowie mit dem Wappen der Familie Széchenyi geschmückt.[25] Seine „begeisternde" Rede beendete Török mit den Worten: „Es lebe das Vaterland!", worauf die Trauergemeinde in „patriotischer Glut" im Chor diese Worte wiederholte.[26] Zuvor hatte Török folgende Worte gewählt:

„Laßt uns den begraben, der auch unser Moses war, [...] obwohl Széchenyi gewünscht hatte, ihn wie als einen über den Parteien stehenden Patrioten zu betrauern, der oftmals selbst eine 'Unabhängige Partei' gebildet hatte und daher ***nicht von einem konfessionellen Standpunkt*** aus gesehen werden kann."[27]

Der 'größte Ungar' habe aber auch im Interesse des ungarischen Protestantismus gehandelt. Török verweist hierbei auf Széchenyis vermittelnden Standpunkt in der Religionsfrage. Doch ging der reformierte Bischof in seiner Rede noch weiter:

„Das Gedeihen und die Freiheit unseres Glaubens hing schon immer vom verfassungsrechtlichen Fortschritt der Nation ab, daher geht unser Glück Hand in Hand mit dem der Heimat – das eine ist ohne das andere undenkbar."[28]

Wie Kossuths *Pesti Hírlap* schon 1842 festgestellt hatte, machte neben der historischen Staatlichkeit die magyarische Sprache die Nation aus. So betonte der reformierte Bischof

[20] Török, Pál (1808-1883), Neffe eines berühmten Arztes, studierte Theologie in Debrecen. Seit 1842 gab er das „Protestáns Egyházi és Iskolai Lap" [Prot. Kirchen- und Schulenblatt] heraus. Später gründete er das Pester reformierte theologische Institut. MÉL II, 1969, S. 907f.

[21] Kiss, Áron, Török Pál élete, Honyánszky: Budapest 1904, S. 55-57. Zu Wesselényi, Miklós (1796-1850): MÉL II, 1969, S. 1042f.

[22] Teleki, József (1790-1855), MÉL, II, 1969, S. 834f.

[23] Arendt, Vom Leben des Geistes, Bd. II, S. 197.

[24] Patay, A 100 éves Kálvin-téri templom.

[25] Kiss, Török Pál élete, S. 59.

[26] Zit. n. Kiss, Török Pál élete, S. 59.

[27] Eig. Hervorh., zit. n. Kiss, Török Pál élete, S. 59.

[28] Zit. n. Kiss, Török Pál élete, S. 60.

in seiner Trauerrede, die Förderung der magyarischen Sprache durch die Akademie, die zu Széchenyis großen Verdiensten gehörte, sei zugleich Förderung des reformierten Glaubens gewesen, dessen Grundlage die Verkündigung in der Nationalsprache sei.

Im Laufe der Gedenkveranstaltung rezitierte auch der damals erst 21jährige Historiker und Politiker Kálmán Thaly sein Gedicht „Gedenken an Széchenyi" (*Széchenyi emlékezete*).[29] Thaly zählt zu den Begründern der ungarischen Geschichtswissenschaft. Der Politiker, Historiker und Dichter stammte aus einer kleinadligen Familie, hatte Rechte und Philosophie studiert und seit 1860 für den *Pesti Napló* (Pester Tageblatt), die einzige damals relativ unabhängige Zeitung, gearbeitet. Seit 1875 widmete er sich hauptsächlich seinen historischen Studien und gehörte zu den Gründern der Ungarischen Historischen Gesellschaft, deren erster Sekretär er seit 1875 war. Als erster Herausgeber der *Századok* (Jahrhunderte) (1867-75), der ungarischen HZ, und Vorsitzender der philosophisch-soziologisch-historischen Klasse der Akademie (seit 1904) beschäftigte sich Thaly hauptsächlich mit der Epoche der Aufstände des siebenbürgischen Fürsten Rákóczi und seinen „Kurutzen"-Kämpfern gegen Habsburg im 18. Jahrhundert. Die Feiern aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums der magyarischen „Landnahme" unter Fürst Árpád (1896) gingen hauptsächlich auf sein Wirken zurück. Seit 1878 saß Thaly außerdem als Abgeordneter der Unabhängigkeitspartei im Parlament. Lange Zeit fungierte er als Vizepräsident der Partei. Kálmán Thaly verkörperte wie kein zweiter die Idee einer liberalen, protestantischen, antihabsburgischen Vorstellung der ungarischen Nationalgeschichte.

Doch war die reformierte Kirche in Ungarn nie ein geschlossener Block mit einheitlicher politischer Ausrichtung. Dies wurde auch anläßlich der Széchenyi-Gedenkfeiern deutlich.

In Debrecen, dem Zentrum des ungarischen Kalvinismus, bemängelte Imre Révész, ein einflußreicher Theologe, daß Török die Feier im Inneren der Kirche veranstaltet hatte und nicht, wie in Debrecen, in Form einer bürgerlichen Feier unter freiem Himmel.[30]

In diesem scheinbar kleinlichen Streit kommt nicht nur die „puritanische" Haltung des Debrecener Kalvinismus zum Ausdruck, sondern auch eine politische Position.[31] Viel weniger als der Budapester Bischof waren die reformierten Kreise Ostungarns bereit, auf den ungarischen Katholizismus zuzugehen, dessen Nähe zu Habsburg Argwohn und Mißtrauen erweckte. Imre Révész gehörte als Abgeordneter der Tisza-Fraktion 1860 zu den schärfsten Gegnern des Ausgleichs. Die konfessionelle Frage war auch bei ihm unmittelbar mit der staatsrechtlichen verbunden.[32] Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein,

[29] Thaly, Kálmán (1839-1909), MÉL II, 1969, S. 852. Várkonyi, Ágnes, Thaly Kálmán történetírása, Budapest 1961.

[30] Révész, Imre (1826-1881), MÉL II, 1969, S. 512.

[31] Gegen: Kiss, Török Pál élete, S. 61.

[32] Er verfaßte Werke, die der Geschichte des „Urmagyarentums" bzw. den Hunnen oder der Geschichte des ungarischen Protestantismus gewidmet waren, wie „A magyar protestáns egyház szabadságának védelme" [Verteidigung der Freiheit der ungarischen protestantischen Kirche] (Sárospatak 1862); „Dévai Biró Mátyás első magyar reformátor életrajza és irodalmi művei" [Lebenslauf und literarische Werke des Mátyás Dévai Biró, des ersten ungarischen Reformators] (Pest 1863). Diese Arbeiten standen auch im Zusammenhang mit dem geschichtspolitischen Kampf der Konfessionen.

besonders zugespitzt jedoch zwischen 1938 und 1948, sollten sich unterschiedliche Haltungen in den beiden Zentren des ungarischen Kalvinismus immer wieder bemerkbar machen. In Budapest war man stets viel eher bereit, Kompromisse mit dem katholischen Westen des Landes zu schließen, als in Debrecen. Sehr viele Angehörige der reformierten „Gentry", des besonders im östlichen Ungarn beheimateten Kleinadels, wurden nach 1867 als Beamte in den Staat eingebunden. Daher ließ bei dieser Gruppe die Identifizierung mit dem revolutionären Erbe von 1848 ebenso nach wie die antihabsburgische Einstellung.

Im Dezember 1860 fand in der reformierten Kirche zu Gyula, im Südosten der Tiefebene, ein 48er Gedenkgottestdienst mit einigen Tausend Teilnehmern statt.[33] Dies war bemerkenswert, denn zuvor hatte es dort niemals eine ähnliche Konfessionalisierung des Andenkens an 48 gegeben. Die erste Märzfeier 1849 wurde noch von bürgerlichen Vereinen organisiert und hatte einen deutlich überkonfessionellen Charakter. Das Beispiel Gyula unterstreicht, wie sehr der konfessionelle Kampf um das nationale Gedächtnis stets Schwankungen unterworfen war.

Als im Juli 1864 András Fáy starb, der „beste Freund" Töröks, bis 1849 Vizepräsident der Akademie sowie Vorsitzender der „Gesellschaft für patriotische Denkmäler" und hochrangiger Vertreter des ungarischen Reformliberalismus, erinnerte der *Pesti Napló* an die Realisierung des alten Planes einer nationalen Kultstätte:

„Fáy hat so viel für die reformierte Kirche getan, daß nur ein nationales Pantheon ein noch würdigerer Ort für seine Grabstätte abgeben könnte als die in der Kirche helvetischen Glaubens."[34]

Nach dem Ausgleich von 1867 erhielten die von Török geleiteten Trauerfeiern mehr und mehr den Charakter offizieller Staatsbegräbnisse. Seit der Nationalliberalismus regierende Staatspartei war, rückte auch die reformierte Kirche wieder in die Nähe des Staates. 1867 wurden – sehr zum Verdruß einiger katholischen Kreise – Vertreter des reformierten '48er-tums', wie etwa der spätere Bischof Károly Szász, in hohe Positionen der staatlichen Kultusverwaltung übernommen.[35] Im Gegensatz zu pietistischen Theologen, die ihre Predigten hauptsächlich auf die Bibel oder die protestantische theologische Literatur bezogen, plädierte Szász dafür, „unsere Geschichte" mit ihren „zahlreichen ergreifenden Beispielen der Vaterlandsliebe, der für Vaterland, Freiheit und Glauben gebrachten Opfer, der Selbstaufopferung [...] in jüngerer und älterer Zeit" als Stoff im Gottesdienst zu verwenden.[36]

Zur gleichen Zeit erfuhr die These der besonderen Rolle des Protestantismus für die Nationalbewegung sogar vereinzelt Bestätigung von katholischer Seite. Mihály Horváth stimmte in seinem 1867 in Leipzig erschienenen Werk über den ungarischen Vormärz dieser Vorstellung zu:

33 Erdész, Ünnep és politika, S. 114.
34 Pesti Napló, 29. Juli 1864.
35 Szász, Károly (1829-1905), MÉL, II, 1969, S. 710f.
36 Szász, Károly, Felolvasása [Vorlesung], in: Protestáns Szemle 1891, S. 668-678, hier S. 675; Zit. n. Brandt, Würdigung, S. 70.

„Im helvetischen zwei Millionen zählenden Volk lag das stärkste Element des Ungarthums; selbst die dem Herrenstande angehörigen Mitglieder dieser Confession zeichneten sich unter unsern grossentheils germanisirten Magnaten durch jene Treue, jenen Eifer aus, womit sie der ungarischen Nationalität anhingen und die Nationalsprache unterstützten. [...] Das reformierte Glaubensbekenntniss wurde des reinen und eifrigen Ungarthums seiner Bekenner wegen schon in der Zeit der Lostrennung der beiden protestantischen Confessionen voneinander 'ungarischer Glaube' (*magyar hit*) genannt."[37]

Beim Begräbnis von Pál Nyáry 1871, der nach dem Verbüßen einer zehnjährigen Festungshaft zu den „Märtyrern" von 1848 gerechnet wurde, trat der Romanschriftsteller Mór Jókai auf, ein enger Freund Petőfis. Nach der Zeremonie in der kalvinistischen Kirche zog die große Trauergemeinde vor das Ludoviceum, die von den Österreichern 1849 geschlossene Militärakademie.[38] Dort hielt Jókai vor mehreren Ministern sowie 200 Abgeordneten, unter ihnen auch Ferenc Deák, seine Trauerrede.

Jókai gilt als der wichtigste Vertreter der romantischen Prosa in Ungarn. Er stammte aus einer kleinadligen Grundbesitzerfamilie. Am 15. März gehörte er zu den Verfassern der „Zwölf Punkte", später meldete er sich freiwillig zur Nationalgarde. Nach der Niederschlagung der Revolution untergetaucht, konnte sich Jókai erst Mitte der 1850er Jahre wieder journalistisch betätigen. 1861 schloß er sich mit Révész und Nyáry Tiszas „Resolutionspartei" an und wurde ins Parlament gewählt. Als Herausgeber des linksgerichteten Blattes *A Hon* (Die Heimat) mußte er 1863 wegen eines Leitartikels für einen Monat ins Gefängnis. 1865-1896 war Jókai erneut Abgeordneter, seit 1875 Mitglied der regierenden Freisinnigen Partei. Ein Jahr später wurde er zum Präsidenten der Petőfi-Gesellschaft gewählt. 1894 wurde landesweit sein fünfzigjähriges Schriftstellerjubiläum gefeiert und eine hundertbändige Gesamtausgabe seiner Werke herausgegeben.[39] In seinen Prosaschriften zeichnete Jókai immer wieder mit großem Pathos das Bild des geschlagenen ungarischen Freiheitskämpfers.

Den Höhepunkt der Identifizierung von magyarischem 'Reformiertentum' und 48er-Kult bildete die 1894 im ganzen Land gefeierte „Heimholung" und Beerdigung von Lajos Kossuth aus Turin.[40] Jókai hielt auch bei diesem Anlaß die Grabrede, während sich Ministerpräsident Wekerle bemühte, in seiner Ansprache die Gräben zwischen Wien und Budapest zu überbrücken.[41]

37 Horváth, Fünfundzwanzig Jahre, S. 85.
38 Das Ludoviceum, benannt nach der dritten Gattin von König Franz I., war seit 1808 die Eliteschmiede der ungarischen Armee. 1848 Sitz der ungarischen *Honvéd* (Heimwehr), wurde es nach der Eroberung von Pest von General Windischgrätz geschlossen bzw. als österreichisches Militärkrankenhaus verwendet. Erst 1872 wurde die Offiziersschule als „Ludovika-Akademie" wiedereröffnet. 1946 erhielt sie den Namen „Kossuth-Akademie", die dort bis 1958 untergebracht war. 1956 fanden hier Kämpfe statt, offenbar wurde daher das traditionsreiche Gebäude umfunktioniert. Budapest Lexikon, Akadémiai: Budapest 1973, S. 659.
39 Jókai, Mór (1825-1904), MÉL, 1967, S. 814-816.
40 Zum folgenden: Brandt, Würdigung.
41 Gyarmati, Máricus hatalma, S. 30.

Den Hintergrund der Feier bildete der just zu dieser Zeit schwelende sogenannte ungarische „Kirchenkampf", der sich an der Frage der Einführung der Zivilehe entzündet hatte. Diese gespannte Atmosphäre gab dem sich nun auslebenden protestantischen Kossuth-Kult eine besondere Brisanz. In zahlreichen Predigten wurde Kossuth als magyarischer „Moses" oder „Apostel", als „Unser Vater" tituliert. Er wurde „auch denen ein Heiliger, die keine Heiligen kennen".[42] Ernst Cassirer nannte Carlyles Helden einen „säkularisierten Helden" und die dahinterstehende politische Theorie „nothing short of a disguised and transformed Calvinism".[43] Man rückte den Revolutionsführer in die Reihe der 'Größten' der ungarischen Geschichte: als „Begründer des modernen Ungarn" neben die mittelalterlichen Gründergestalten Árpád, den heiligen Stephan, König Matthias; andere sahen ihn in der Tradition der „Freiheitskämpfer" Ferenc Rákóczi II., Bocskay, Thököly, Bethlen.[44] In der Regel wurde jedoch nicht der Gegensatz zwischen 1848 und 1867 betont, der Ausgleich nicht als Gegensatz zur Revolution gesehen, sondern wie im italienischen Risorgimento 1848 nur als notwendige Vorbereitung der nationalen Wiedergeburt von 1867 interpretiert.[45]
Kossuths Werk bezeichnete der Pester Dechant der lutherischen Kirche, József Török, als „Neuschaffung" der magyarischen Nation, als „Wiedererrichtung der ursprünglichen Freiheit unter Árpád", aber auch als Beginn der Herrschaft des magyarischen Elements innerhalb des Stephansreiches.[46] Vor dem Hintergrund der zunehmenden Spannungen zwischen der magyarischen „Herrschaftsschicht" und den sich politisch formierenden Nationalitäten wurde von anderen sein Auftreten für die Kirchenunion in den 1840er Jahren als „Überwindung des aus Rußland und der Tschechei geschürten Panslavismus" gesehen, der zum „Haß gegen die erwachende, lebenswillige magyarische Nation" führte.[47]
Kritik am Fernbleiben der katholischen Kirche von der „nationalen Trauer", Ausdruck ihrer Distanz zum 48er-Kult, übten fast alle reformierten Blätter, wobei sie sich dabei bemühten, zwischen Kirchenführung und katholischen Gläubigen zu unterscheiden:
„Das patriotische Publikum katholischen Glaubens [...], dessen Patriotismus die tödliche Kälte der alleinseeligmachenden Dogmen noch nicht zu Frost hat erstarren lassen", teile nicht die Loyalität gegenüber Habsburg.[48]
Der Literat Sándor Pethő war anderer Meinung:
„Für die überwiegenden Mehrheit des gemeinen Volkes katholischen Glaubens war die Persönlichkeit Kossuths nicht nur unpopulär, sondern im Gegenteil: sie hielt ihn für einen sozialen Umstürzler, der die Juden und die 'aufgeklärten' Revolutionäre an die Macht brachte und mit dem Gesetzesartikel XX von 1848 die Alleinherrschaft des katholischen

42 Brandt, Würdigung, S. 79.
43 Cassirer, Myth, S. 192f.
44 Brandt, Würdigung, S. 79.
45 Brandt, Würdigung, S. 79.
46 Török, József (1842-1925). Egyháztörténeti Lexikon. 1977, S. 656.
47 Brandt, Würdigung, S. 85.
48 Brandt, Würdigung, S. 85.

Glaubens zerstört und den konfessionslosen Staat mit dem Prinzip der konfessionellen Proportionalität geschaffen hatte."[49]
Nach Pethő erreichte daher auch der Kossuth-Kult niemals den halboffiziellen Charakter wie der Kult um Napoleon in Frankreich oder um Garibaldi in Italien.[50] Der reformierte Religionslehrer Ferenc Baráth meinte dagegen, Kossuth gleiche Cromwell, Napoleon und Garibaldi.[51] In einigen Zeitungsartikeln wurde die allzu habsburgfreundliche Richtung der Gedenkveranstaltungen kritisiert:
„Zu den bisherigen Jubiläumsfeierlichkeiten wagte die furchtsame Loyalität meist nur so weit zu gehen, daß das Volk Kossuth für die Abschaffung der Fron, die Intelligenz für die freie Presse und der ungarische Staat für die parlamentarische Regierungsform dankte [...] Doch Kossuth hat mehr getan. [...] die ungarische Revolution war ein Funken, der das Land in Flammen setzte."[52]
Noch weiter ging ein mit „Ultramontaner Patriotismus" überschriebener Kommentar des „Protestantischen Anzeigers" von Kolozsvár (Klausenburg, Cluj), der das auch aus Deutschland und Italien bekannte Bild des katholischen Vaterlandsverrates beschwor, das sich hier mit einer liberalen reformierten Identitätskonstruktion mischte:
„Wie sollten die hochmütigen Herren seelischer Knechtschaft, gesellschaftlicher Privilegien und selbstsüchtiger Autorität auch dem Vorkämpfer von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit dankbar sein, dem Helden der Gewissensfreiheit und der verfassungsmäßigen politischen Freiheit? Die Kreuzritter des den Charakter der persönlichen und nationalen Individualität vernachlässigenden, nach Weihrauch riechenden heiligen Kosmopolitismus das Andenken des kühnsten und größten Verteidigers der freisinnigen nationalen Idee?"[53]
Der Debrecener Theologe Gyula Ferenczy[54] radikalisierte diese Sichtweise:
Die protestantische, womit er sowohl die reformierte als auch die lutherische meinte, sei die „wahre nationale Kirche, [...] erstens, weil sie dem Blute nach ganz magyarisch ist, zweitens, weil ihre Sprache die Nationalsprache ist, drittens, weil ihre freie Selbstverwaltung das Vorbild der ungarischen Verfassung ist."[55]
Die Kanonisierung Kossuths setzte sich nach der Jahrhundertwende fort. Dabei verfestigte sich die „freiheitskämpferische" Linie, die Kossuth in eine Reihe mit Rákóczi stellte und die v. a. von der Debrecener bzw. ostungarischen entschieden liberalen Richtung ver-

49 Pethő, A szabadságharc, S. 148.
50 Pethő, A szabadságharc, S. 222.
51 Zit. n. Brandt, Würdigung, S. 79; Baráth, Ferenc (1844-1904), Egyháztörténeti Lexikon. 1977, S. 49.
52 Zit. n. Brandt, Würdigung, S. 82f.
53 Ultramontán hazfiság, in: Protestáns Közlöny, Kolozsvár, 19. April 1894, S. 123-124. Zit. n. Brandt, Würdigung, Fußnote 123, S. 109f.
54 Ferenczy, Gyula (1861-1931), Egyháztörténeti Lexikon. 1977, S. 198.
55 Ferenczy, Gyula, Nemzeti gyász és nemzeti egyház [Nationale Trauer und nationale Kirche], in: Debreceni Protestáns Lap 14, 7. April 1902, S. 169-170.

treten wurde.[56] Doch gab es auch Gegenbeispiele. 1909 wurde im östlich von Budapest gelegenen Agrarort Cegléd ein Kossuthdenkmal eingeweiht. Hier war der Kossuth-Kult ein überkonfessionelles Phänomen. Die Einweihungsfeier begann mit einer Ehrensitzung des Denkmalskomitees, danach fanden Gedenkgottesdienste in der katholischen und den beiden protestantischen Kirchen und in der Synagoge statt. Kurz darauf wurde das Denkmal unter Beteiligung der Stadthonoratioren, aller Vereine und der Schuljugend unter reger Anwesenheit der Bevölkerung nach dem Absingen von Liedern und dem Halten von Festreden eingeweiht.[57] In Cegléd bekannten sich 1891 von den 27.500 Einwohnern, von denen nur etwa 200 sich als Deutsche oder Slowaken bezeichneten, 11.500 zum katholischem und 14.100 zum reformierten Glauben, daneben gab es 943 Lutheraner und 935 Juden.[58] Die gleichmäßige Verteilung der Konfessionszugehörigkeit und die Nähe zu Budapest mögen dazu beigetragen haben, daß scharfe antikatholische Töne wie in Debrecen fehlten, wo 1891 auf über 43.000 Protestanten (davon 42.200 Reformierte) nur knapp 10.000 römisch- und griechich-katholische und 4.000 jüdische Einwohner kamen.[59]

2.2 *Der 48er-Kult in der politischen Auseinandersetzung (1860-1918)*

Welche Umstände der Revolution und des Unabhängigkeitskrieges trugen dazu bei, daß 1848/49 nach 1859 zu einem bis ins 20. Jahrhundert wirkungsvollen nationalen Geschichtskult werden sollte?[60]

Zunächst bot der 15. März allen beteiligten politischen Strömungen, von den gemäßigt Konservativen und Liberalen (Széchenyi, Kossuth) bis zu den Sozialrevolutionären (Táncsics) die Möglichkeit, ihn als „Anfang" ihrer Bewegung darzustellen. Damit konnte der Anspruch darauf geltend gemacht werden, daß die eigene Bewegung zusammen mit

56 Zoványi, Jenő, Kossuth és Rákóczi. Két emlékbeszéd [Zwei Gedenkreden], Sárospatak 1902; Jánosi, Zoltán, Két erős érczbástya [Zwei feste eherne Bastionen], Debrecen 1904. Jenő Zoványi (bis 1887 Krausz), (1865-1958), reformierter Theologe, stammte aus einem katholischen Elternhaus, studierte in Sárospatak und Utrecht. Egyháztörténeti Lexikon. 1977, S. 706-708. Jánosi, Zoltán (1868-1942), Egyháztörténeti Lexikon. 1977, S. 282.

57 Brandt, Würdigung, S. 88.

58 Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye monographiája, Bd. III, S. 210-223.

59 Pallas.

60 Siehe auch: Klimó, 1848/49.

der nationalen „geboren" wurde, womit man unterstellte, daß beide im Grunde die gleichen Ziele verfolgten.

Wie in den anderen europäischen Ländern hatte die Revolution, welche 1848 auf dem Gebiet des ungarischen Königreichs als Teil des Habsburgerreiches ausbrach, ihre Ursachen in einem komplexen Zusammenspiel sozialer, politischer und kultureller Konflikte. Das Leiden der ländlichen Bevölkerung am feudalen System, die Unzufriedenheit von Unternehmern mit den Beschränkungen ihrer wirtschaftlichen Spielräume, die sozialen Probleme der Handwerker und der städtischen Unterschichten, der Drang des Kleinadels und des zahlenmäßig kleineren gebildeten Bürgertums, sich aktiv am politischen Leben zu beteiligen; zahlreiche unterschiedliche Interessen, die für eine kurze Zeit zu einem gemeinsamen Protest zusammenfanden und so eine unvorhersehbare Wirkung entfalten konnten – all dies findet man auch in den meisten anderen Ländern Europas, wenn auch in je unterschiedlicher Intensität. Ebenso teilten mit der Ausnahme Frankreichs fast alle europäischen Schauplätze von 1848 die Art der Bündelung der einzelnen Forderungen unter der Parole nationaler Selbständigkeit. Was machte also das Besondere der ungarischen Revolution aus?

Ein Unterschied zu Deutschland bestand darin, daß es den ungarischen Parlamentariern innerhalb kurzer Zeit gelang, sich als legitime Institution gesellschaftlicher Interessenvertretung zu etablieren. Die Paulskirche hatte im Gegensatz dazu bald ihr Ansehen verspielt. In Ungarn wurden rasch zahlreiche Forderungen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen in fieberhafter legislativer Tätigkeit umgesetzt. Das war sicher einer der Gründe dafür, daß die ungarische Revolution lange Zeit von breiten Schichten getragen wurde und sich gegen ihre Gegner behaupten konnte. Hierbei spielte natürlich eine wichtige Rolle, daß die sozialen Konflikte aufgrund der ökonomischen Rückständigkeit Ungarns nicht wie etwa im bereits stärker industrialisierten Zentrum Frankreichs in einem blutigen Klassenkampf eskalieren konnten. Die relativ lange Dauer der ungarischen revolutionären Institutionen ist sicher einer der wichtigsten Gründe für ihre spätere Bedeutung. In Deutschland oder Österreich, wo sich die Niederlage der Revolution schon im Sommer 1848 abzuzeichnen begann, konnten die Ereignisse daher auch niemals dieselbe Bedeutung im politischen Gedächtnis der Nation bekommen.

So waren es letztendlich nicht, wie etwa Széchenyi befürchtet hatte, die inneren konfessionellen oder ethnischen Gegensätze, welche die ungarische Revolution zu Fall brachten. Der unabhängige ungarische Staat konnte sich vielmehr bis zum Spätsommer 1849 als die letzte Bastion der europäischen Revolution behaupten. Seit der Absetzung der Habsburger im April organisierte Kossuth den militärischen Widerstand. Doch gelang es den österreichischen Armeen nicht, die Ungarn entscheidend zu schlagen, wobei der starke Rückhalt der Revolutionsregierung in breiten Teilen der ungarischen Gesellschaft wohl eine wichtige Rolle spielte. So sah sich der junge Kaiser Franz Joseph gezwungen, im Geiste der Heiligen Allianz die Dienste Rußlands anzufordern. Die Übermacht der russischen Truppen zwang die Ungarn am 13. August 1849 schließlich zur Kapitulation. Die Tatsache, daß die nationale Revolution und der Freiheitskampf in Ungarn erst mit Hilfe einer fremden Intervention beendet wurde, ist sicher der wichtigste Grund dafür,

daß 1848 einen so viel größeren Stellenwert in der politischen Kultur bekommen sollte als in anderen Ländern. Wie gesehen, verstärkte der russische Militäreinsatz bereits vorhandene und in der liberalen Bewegung auch Deutschlands verbreitete Vorstellungen einer panslawistischen Bedrohung. Nationaler erschien das ungarische 48 auch aufgrund der Rolle des Monarchen. Im preußisch-deutschen Reich stand der „Kartätschenprinz" 1870 an der Spitze der Reichseinigungsbewegung. Im Unterschied zu Wilhelm I. konnte Franz Joseph, der 1867 zum ungarischen König gekrönt wurde, trotz aller Bemühungen, ihn auch als „leiblichen Nachfahren" des legendären Stammesführers Árpád zu präsentieren, nicht zu einer national-magyarischen Figur werden. Anders als Wien aus der ungarischen konnte Berlin außerdem nicht aus der nationalen Geschichte Deutschlands herausgelöst und zu einer „fremden", „ausländischen" Hauptstadt erklärt werden.
Es war daher kein Zufall, daß die ungarische Nationalbewegung um die Erinnerung an 1848 zu kämpfen begann, als Wien durch die Niederlage gegen die italienische Nationalbewegung und die ihr beistehenden Truppen erneut geschwächt wurde. Das Oktoberdiplom, das Franz Joseph 1860 erließ, sollte zur Entkrampfung der schwierigen staatsrechtlichen Lage in Ungarn beitragen. Zuständigkeiten der Wiener Ministerien des Inneren, der Justiz und des Kultus für Ungarn wurden auf eine Ungarische Hofkanzlei übertragen. Dies war in gewissem Sinne eine „Rückkehr" zu den Zuständen des Vormärz. Doch anstatt die Lage in Ungarn zu beruhigen, bekamen dadurch vielmehr der von Ferenc Deák organisierte passive Widerstand und die von Kálmán Tisza organisierten Proteste der Kalvinisten enormen Auftrieb. Die Regelung der staatsrechtlichen Krise mußte bis zur Entscheidung von Königgrätz/Sadova warten. Bei den nun wieder durchgeführten Wahlen der Komitatsbeamten wurden inzwischen die „moralisch Toten", die unter dem absolutistischen Regime gedient hatten, aus der Liste der Wählbaren ausgeschlossen, während die Wähler Garibaldi, Kossuth und andere ungarische Emigranten hochleben ließen.[61]
Die Erinnerung an '48 war untrennbar mit den aktuellen Forderungen nach politischer Teilhabe verbunden. Während untere Schichten die Vorstellung pflegten, daß „Kossuth zurückkehrt und das Land von den Herren befreit und jedem Land gibt"[62] und die Kampflieder von '48 zu Volksliedern machten, betrieben die mittleren Schichten Traditionspflege in Briefen und in Familiengeschichten, die bis in das 20. Jahrhundert weitergegeben wurden. Nach Angaben des Ethnographen István Györffy nannten gar die Bauern der kumanischen Tiefebene (aus der auch Petőfi stammte) die Tätigkeit des Politisierens *kosutozni* (kossuthieren). In den Häusern hing neben dem Kruzifix oft das Bildnis Kossuths.

61 Barany, Ungarns Verwaltung, S. 367.
62 Gyarmati, Máricus hatalma, S. 21.

2.2.1 Der Märzfeiertag und die politische Kultur Ungarns nach 1860

Der Kampf um das öffentliche Gedenken an 1848 konzentrierte sich im Kampf um den 15. März, den Tag, der größere Spielräume als andere Daten für höchst unterschiedliche liberale, demokratische, agrarrevolutionäre und andere Interpretationen der nationalen Revolution erlaubte und dem angestrebten Ideal der Repräsentation einer einigen, ungeteilten nationalen Gemeinschaft noch am nächsten kam.
Den unmittelbaren Anlaß dafür, daß der 15. März zum nationalen Gedenktag wurde, gab das Ereignis, das als Wiederholung oder Parallele der gesamten Revolutionsgeschichte angesehen werden konnte: Nach dem Sieg der italienischen Einigungsbewegung gegen österreichische Truppen versuchten Studenten der Pester Universität und Handwerksgesellen, insgesamt etwa 500 Personen, den 15. März 1860 feierlich zu begehen. Doch es war keine spontane Aktion. Mihály Táncsics, der 1857 begnadigt worden war, hatte die Aktion vorbereitet. Der aus dem Untergrund wieder aufgetauchte Revolutionär übte eine große Faszination auf viele Pester Studenten aus.[63] Er hielt Vorträge in einem kleinen Kreis und munterte sie zu Protestaktionen auf:
„Das damals erlassene 'Patent'", so Táncsics später, „hielt die beiden reformierten Konfessionen in Aufregung; es war nicht meine Absicht, Gedanken an die Religionsfrage zu verschwenden, doch betrachtete ich es als günstige Gelegenheit, daß die aufgeweckten Männer in geistige Aufruhr versetzt und aus ihrer Lethargie erwacht waren, und erkannte dies als günstigen Umstand, meine eigenen Gedanken zu verbreiten. [...] In dieser Situation entstand bei den Studenten die Idee, offen zu zeigen, daß ihnen weder die politischen Absichten der Regierung noch die in deutscher Sprache verbreitete Lehre der Professoren den magyarischen Geist austreiben könnten; so nahmen wir uns vor, diese Überzeugung mit den in unserer Macht stehenden Mitteln zu demonstrieren, Mittel, die zu verbieten sich die tyrannische Regierung nicht erdreisten könne. Wir begannen uns in nationaler Tracht zu kleiden; dies war eine Methode, die kaum zu Blutvergießen führen konnte [...], aber es war auf jeden Fall eine, die als mächtige Waffe diente. Vor allem näherte sich der auf ewig unvergessene 15. März [...] und wir erinnerten uns nicht mehr daran, als ob er im Herzen der Nation ausgelöscht worden wäre. So blitzte der Gedanke durch unser Hirn, daß wir diesen Anlaß mit einer einfachen, unverfänglichen Demonstration begehen sollten."[64]
Táncsics schrieb dies wohlgemerkt ein Vierteljahrhundert später, kurz vor seinem Tod im Jahr 1884. Auffällig sind hier die widersprüchlichen Aussagen, die Nation erinnere sich nicht mehr an den großen Tag, obwohl dieser „ewig unvergessen" sei. Für Táncsics selbst war der Tag seiner Befreiung aus dem Gefängnis sicher unvergeßlich. Aber es ist die typische Auffassung eines Nationalisten, der seine eigenen Empfindungen auf die Nation überträgt. Zugleich klagte er über den moralischen Niedergang derselben:

63 Magyarország Története, Bd. 6/1, S. 649.
64 Táncsics, Életpályám, S. 195, 198.

„In allen Schichten des Volkes waren schon damals viele verdorben, viele dienten als geheime Spione, [doch] immer stärker schlug das Herzblut der Jugend, lauter klopfte ihre Brust, es wäre unmöglich gewesen, nicht zu merken, daß sie aus dem Scheintod aufzuwachen begannen.“[65]
Möglicherweise fühlte sich Táncsics als einer der Anstifter der Demonstration auch verantwortlich für den Tod des Studenten Fornyák. Sein späteres Wissen, daß sich der Gedenktag durchsetzen würde, war aber Rechtfertigung genug. Typisch für den Revolutionär ist sein avantgardistisches Bewußtsein, das besser weiß als die „verdorbene“ Gesellschaft, was zu tun ist. Dabei sah er sich durch die Begeisterung „der“ Jugend bestätigt, die er als 'reinen' und nicht 'korrumpierten' Teil der Nation betrachtete. Ganz väterlich bemühte er sich um die Unterstützung der Eltern bei der geplanten Aktion:
„Ich schärfte den Jungen ein, daß so viele wie möglich magyarische Tracht tragen sollten. Ich bat die Familien persönlich darum, daß sie ihre Kinder an der Demonstration teilnehmen lassen sollten, denn es gäbe keine Gefahr, vor der sie bewahrt werden müßten, wir wollten bloß auf dem Friedhof bei den Gräbern der hier in Budapest Verbluteten sagen: 'Oh Magyare, glaube unerschütterlich an deine Heimat', und dann friedlich wieder zurückkehren.“
Doch das Netz der Polizeispitzel war eng. Schon am 9. und 10. März fanden Hausdurchsuchungen und Verhaftungen statt.[66] Ein Student wurde festgenommen, ein weiterer Kampfgenosse mußte bei Táncsics untertauchen. Auf Anraten von Táncsics' Frau versteckte sich dieser auf dem Dachboden. Doch am Morgen des 15. März, um 4 Uhr in der Frühe, erschien der Leiter der Polizeispitzel in Begleitung eines Gendarmen und fragte nach dem Flüchtigen. Offenbar hatte ein Spion dessen Aufenthalt erfahren, denn die Beamten suchten sofort nach der Leiter und fanden ihn auf dem Dachboden. Statt zur Demonstration auf dem Friedhof kamen Táncsics und sein Gefährte ins Gefängnis. Fünf Stunden später brachten Gendarmen nach und nach die teilweise verletzten Studenten zu Táncsics ins Gefängnis. Hinter den Friedhofsarkaden hatten sich Soldaten verschanzt, die das Feuer auf die Demonstranten eröffneten, „bei dieser Gelegenheit fiel Fornyák“.[67] Einer der Festgenommenen meinte daraufhin, sie seien „genausoviele, wie Christus mit seinen Aposteln“.[68] Der an Religionsfragen „nicht interessierte“ Táncsics erinnerte sich an die Bemerkung, die eine Opfergemeinschaft der nationalen Sache beschwor.
Daß kurz darauf Tausende den Tod des durch das brutale Vorgehen des Militärs gestorbenen jungen Studenten zum Anlaß nahmen, demonstrativ zu dessen Beerdigung zu strömen, zeigt, daß die nationale Botschaft des 'Opfers' nun von einem Teil der ungarischen Gesellschaft aufgenommen wurde und daß dieser nicht mehr bereit war, sich der Polizeiordnung ohne weiteres unterzuordnen. Fornyák und die Märzjugend von 1860 wurden zu Symbolen des Widerstands gegen die Unterdrückung durch Österreich und

65 Táncsics, Életpályám, S. 198.
66 Das folgende nach: Táncsics, Életpályám, S. 198-200.
67 Táncsics, Életpályám, S. 199.
68 Táncsics, Életpályám, S. 199.

zugleich der Revolution selbst, die als Teil eines kontinuierlichen „nationalen Freiheitskampfes“ gedacht wurde.
Drei Wochen später, am 4. April, erwiesen Tausende von Bürgerinnen und Bürgern dem 'Blutzeugen' der ungarischen Freiheit die letzte Ehre bei seinem Begräbnis in Budapest.[69]
In Wien fand im darauffolgenden Jahr eine ähnliche Kundgebung statt, an der ca. 2000 Studenten bei der Beerdigung eines Kommilitonen bei den Märzgräbern im Zentralfriedhof teilnahmen.[70] Anders als in Pest ging es bei dieser Demonstration aber nicht um einen Kampf gegen eine fremde Herrschaft.
Zwei Jahre später wurde auf der Friedhofsmauer der Budaer Christinenstadt, wo Leichen von gefallenen Revolutionssoldaten des Honvéd beerdigt liegen, die Parole gemalt: „15. März zum Feiertag! Er wird kommen, er muß kommen!“[71] Es waren die Versuche des Wiener Innenministers, das Gedenken an 1848 zu unterdrücken, die maßgeblich zur Entstehung des 48er-Kultes beitrugen, sowohl in Budapest wie auch in Wien. Seit dem Ereignis von 1860 wurden in Ungarn Forderungen nach nationaler Unabhängigkeit immer wieder in die Sprache der Symbole und Helden von 1848 übersetzt: 1918, 1941, 1956 und zuletzt 1989.
Táncsics, der unbeugsame Revolutionär, wurde wegen seinen Broschüren und wegen der Organisation der Märzdemonstration zu 15 Jahren verurteilt, wo er beinahe sein Augenlicht verlor „in demselben Gefängnis, in dem Miklós Wesselényi erblindete“.[72] Mit der zunehmenden Zahl der Märtyrer der magyarischen Nationalbewegung wuchs auch die Solidarität der Gleichgesinnten: Jókai und andere spendeten Táncsics' Familie Geld. Nach dem Ausgleich wurde der fast Siebzigjährige entlassen, kurz darauf sogar zum Parlamentsabgeordneten gewählt. An der eigenen Kultfigurwerdung hatte auch Táncsics großen Anteil, wie ein Zeitungsartikel von 1872 über „Das Haus von Mihály Táncsics“ veranschaulicht:
„Der ergraute Patriot, der treueste Freund, Repräsentant und Schriftsteller des Volkes, hat nach langen Opfern als seelische Belohnung [...] erreicht, daß er seiner Familie in Pest ein Haus erbauen konnte, an der Stelle, wo er sich einst für acht Jahre [1849-57] unter der Erde versteckt hielt. Für die Grundsteinlegung dieses Hauses wählte er, bei dem jede Tat von Patriotismus inspiriert ist, den 15. März, das 24. Jubiläum des schönsten Tages der ungarischen Heimat. Endlich fand das bescheidene, aber hochbedeutende Fest vergangenen Sonntag nachmittag in Anwesenheit einiger Abgeordnetenkollegen, eines Wahlmannes aus Orosház, zahlreicher Freunde des hausbauenden Patrioten, einiger Beamter und würdiger Vertreter der Presse statt.“[73]

69 Magyarország Története, Bd. 6/1, S. 650.
70 Häusler, „Noch sind nicht alle Märzen vorbei ...“, S. 93.
71 Gyarmati, Máricus hatalma, S. 28.
72 Táncsics, Életpályám, S. 201.
73 Zit. n. Táncsics, Életpályám, S. 228f. Der Artikel erschien in der Zeitung *Népfelség* (übersetzt soviel wie „euere Majestät, das Volk“), die der Republikaner Károly Szini (1829-1896) herausgab. Szini, zunächst reformierter Kantor, begann in den 1850er Jahren seine schriftstellerische Laufbahn. 1879-80 war er Herausgeber der *Köztársaság* (Republik). MÉL II, 1969, S. 783.

Patrioten, die sich kurz zuvor noch polizeilicher Verfolgung ausgesetzt sahen, wurden nach dem Ausgleich als – wenn auch oppositionelle – Repräsentanten der Nation anerkannt. Doch wie stand es um die nächste Generation? Táncsics' einzige Tochter Eszter heiratete ein Jahr darauf (1873) den Rechtsanwalt Géza Csorba, der später als Anhänger der Antisemitenpartei und dann als sozialdemokratischer Funktionär bekannt werden sollte.[74] Gábor Gyáni hat das ausführliche Tagebuch des jungen Ehepaars für eine Untersuchung über die Nutzung öffentlicher Plätze in der werdenden Metropole Budapest zwischen 1873 und 1876 näher untersucht.[75] Auffallend dabei ist die Indifferenz des politisch ambitionierten Géza Csorba angesichts des 15. März. Diese Indifferenz ist allerdings im Zusammenhang damit zu sehen, daß man in dieser Zeit zwischen Alltag und Feiertag kaum unterschied: Aus dem Tagebuch der Familie Csorba geht hervor, daß 44 Tage eines Jahres als öffentliche, religiöse, politische oder familiäre Feiertage gekennzeichnet wurden, wobei Csorba gelegentlich auch an hohen Feiertagen (etwa einem Ostersonntag) in seiner Kanzlei arbeitete, dafür aber häufig auch an normalen Arbeitstagen frei nahm.[76] Nach Gyáni nutzte das junge Ehepaar jede Gelegenheit für Ausflüge und Spaziergänge in der Stadt, egal, welche Bedeutung der jeweilige Feiertag hatte. Selbst bei Begräbnissen im Familienkreis finden sich Beschreibungen wie die folgende:

„Ungeheuer viele waren da, der Friedhof war wirklich großartig [...] nach der prächtigen Trauerrede riß man die Kränze auseinander, und auch uns kam ein Strauß davon zu."[77]

Gyáni folgert daraus, daß die Bewohner der werdenden Metropole diese als Bühne betrachteten und die Ereignisse, die sich in ihr abspielten, als Spektakel. Auffallend sei etwa die Schilderung von Feuersbrünsten oder Hochwassern durch das Tagebuch, bedrohliche Ereignisse, aber noch viel mehr: Schauspiele, die man nicht verpassen wollte. Ein Hausbrand wird sogar an einer Stelle *tűzjáték* (Feuerwerk) genannt![78]

Das Beispiel unterstreicht, daß Historiker, die sich mit der Bedeutung nationaler Feiertage beschäftigen, vorsichtig mit Angaben über die „massenhafte Beteiligung" oder „Begeisterung" der Teilnehmer umgehen müssen: Der Grund für die Begeisterung der Teilnehmer ist wohl in den seltensten Fällen der politische Gehalt der Feiern und in den meisten eher das pure öffentliche Spektakel. Es muß stets unterschieden werden zwischen den Organisatoren, welche die Sache ernst nehmen, und den Teilnehmern, deren Motive, an einer Feier teilzunehmen, nicht offensichtlich sind. Ein Kult besteht nicht nur aus Feiern, sondern aus dem ganzen Komplex von Denkmälern, Vereinen, Zeitungsartikeln usw. Erst in der Verdichtung verschiedenster Medien, die das Kultdogma verbreiten, konstituiert er sich.

Für die Familien Táncsics und Csorba jedenfalls waren die „Iden des März" ein wichtiger familiärer Termin, an dem auch politische Veranstaltungen stattfanden. 1874 nahm Géza

74 Csorba, Géza (1849-1908), MÉL I, 1967, S. 323.
75 Gyáni, Utca, S. 56-74.
76 Gyáni, Utca, S. 58.
77 Gyáni, Utca, S. 71.
78 Gyáni, Utca, S. 67.

Csorba bei einer feierlichen gemeinsamen Sitzung der Juristen und der Hörer der Technischen Universität teil.[79] Ein Jahr später begleitete das Ehepaar den Schwiegervater Mihály Táncsics zu einem Festbankett, das von der „Freisinnigen- und 48er Partei" im eleganten Restaurant „Hungária" abgehalten wurde. In der Zeit nach dem Ausgleich von 1867 nutzte vor allem die „Unabhängigkeitspartei", die unter Einfluß des im Turiner Exil lebenden Kossuth stand, den 15. März dazu, um Anhänger und Sympathisanten zu mobilisieren.

Nachdem es seit 1867 in Budapest wieder eine ungarische Regierung gab, waren Demonstrationen am 15. März offiziell erlaubt. Das Ende der Kriminalisierung der Feiern bedeutete aber zugleich den Beginn des Kampfes verschiedener politischer Gruppen um die Besetzung des symbolischen Datums. Zunächst stritten sich nur Liberale und Demokraten um den Märzkult. Diese Spaltung des Gedenkens zeigt sich etwa am Werk „Die Gedenktage Ungarns in seiner 1000jährigen Geschichte", das der Historiker Árpád Kerékgyártó, selbst '48er', 1882 herausgab.[80] Dort sind für das Jahr 1848 zwei des Gedenkens würdige Ereignisse eingetragen.[81] Die erste Eintragung erinnert an die nach Wien abreisende Delegation unter der Leitung Kossuths, die ein verantwortliches Ministerium forderte. In der Eintragung wird Széchenyis Tagebucheintrag zitiert, in dem er über die Ankunft der Delegation und den begeisterten Empfang von Kossuth und Batthyány berichtet. Széchenyis staatsmännische Perspektive wird hier als die „nationale" ausgegeben. Der zweite Eintrag für 1848 trägt den Titel „Die Jugendbewegung in Pest". Unter dieser Bezeichnung wird der Auftritt von Petőfi und seinen Freunden, das Nationallied, die Zwölf Punkte, die Volksversammlung vor dem Museum und dem Rathaus in Pest, die Befreiung von Táncsics, und „grenzenlose Begeisterung im Nationaltheater" vermerkt. Vermutlich hatte sich Kerékgyártó bemüht, durch die Zweiteilung des 15. März dem historischen Gedenken dadurch gerecht zu werden, daß er neben der konservativ und staatsnah interpretierbaren Delegationsreise die revolutionär und demokratisch lesbaren Taten der Märzjugend als zwei mögliche 'Ereignisse' notierte. In beiden Fällen werden die jeweiligen Ereignisse jeweils einer politischen Bewegung zugeordnet. Die Unterordnung der Ereignisse unter die Akteure erleichterte die Identifikation.

Ein in der damaligen Zeit wichtiges Medium zur Verbreitung historischen Wissens auch innerhalb der unteren Schichten waren die Kalender.[82] Zwischen 1851 und 1898 stieg die Zahl der in Ungarn erscheinenden Kalender von 46 auf 308, wobei der Anteil der ungarischsprachigen von etwas weniger als der Hälfte auf über zwei Drittel stieg.[83] In diesem Zeitraum nahm in diesen Kalendern auch die Beschäftigung mit der ungarischen Geschichte und besonders mit der Geschichte der verschiedenen „Unabhängigkeitskriege" zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert zu. Der sehr populäre, in zehntausenden Ex-

79 Gyáni, Utca, S. 59.
80 Kerékgyártó, Árpád (1818-1902) war 1866-1890 Professor für Kulturgeschichte an der Pester Universität. MÉL I, 1967, S. 902f.
81 Magyarország emléknapjai, S. 136.
82 Um 1890 wurden bereits 1,5 Millionen Kalender in Ungarn verkauft. Vgl. Sinkó, Entstehung, S. 253.
83 Kovács, Gábor I., Kis magyar, Tab. II/1, S. 215.

emplaren erscheinende *Nagy képes naptár* (Großer Illustrierter Kalender) beschäftigte sich in seinem historischem Teil noch zwischen 1851 und 1860 überwiegend (70 %) mit „Universalgeschichte" und noch kaum mit ungarischer (30 %). Dieses Verhältnis kehrte sich zwischen 1871 und 1880 um: In diesem Jahrzehnt stieg der Anteil der Seiten, die sich der ungarischen Geschichte widmeten, auf etwa 70%. [84] Verleger Bucsánszky zögerte aus Furcht vor den österreichischen Behörden bis zum Ausgleich, sich mehr mit ungarischen historischen Themen zu beschäftigen.[85] Seit 1870 erschien ein eigener „Kossuth-Kalender", der sich besonders an die Parteigänger der „Unabhängigkeitspartei" richtete. Das ungarische Parteiensystem war wie das italienische von der politischen Hegemonie der Nationalliberalen geprägt. Jedoch war seine Trägerschicht noch konservativer als dort, wo ein landbesitzendes oder gebildetes Bürgertum bestimmend war. In Ungarn herrschte neben der Aristokratie die „Gentry" (magyarisiert: *Dzsentri*). Diese etwas irreführende Bezeichnung für den verbeamteten Kleinadel gibt eher über die politischen Ideale (Großbritannien) als über die soziale Konsistenz dieser Gesellschaftsschicht Aufschluß. Die Bezeichnung „Gentry" ist deswegen irreführend, weil die Ähnlichkeit dieser sozialen Gruppe mit dem eher unternehmerisch orientierten englischen Pendant geringer war als mit dem preußischen „Junkertum", eine Gleichsetzung, die ungarische Marxisten, besonders unter dem Eindrück der Schriften Mehrings, pflegten. Doch die magyarischen Eliten eiferten London in bezug auf ihren Parlamentarismus nach, obwohl ihr politisches System eher dem Transformismus Italiens glich. Steingewordener Ausdruck dieses im Gegensatz zu Széchenyi nun defensiv, auf Machtbeharrung verengten Modells wurde der 1904 endgültig vollendete monumentale Budapester Parlamentsbau.[86] Ähnlich wie die 1868 errichtete Basilika von Esztergom, deren Bau der Primas der katholischen Kirche Ungarns als Ausdruck des Strebens nach nationaler Eigenständigkeit und internationaler Bedeutung gegenüber Wien vorangetrieben hatte, wurde das Parlament zum weit sichtbaren Wahrzeichen der Stadt. Wie der Esztergomer Sakralbau, der von seinen Ausmaßen her einer der größten Europas wurde, nahm das Parlament ebenfalls Rekordmaße an.

Ebenso wie der neogotisch-eklektische Stil des Parlaments spiegelte auch das Wahlrecht die konservative Haltung der politischen Klasse Ungarns wider. 1848 waren all jene wahlberechtigt, die entweder Adelstitel besaßen (Adelsnation) oder das Stadtbürgerrecht erworben hatten – damit bestimmte das Recht der alten ständischen Gesellschaft über die Teilhabe an der neuen nationalen.[87] Hinzu trat das moderne Zensuswahlrecht, das als weiteres Kriterium für das Wahlrecht die fiskalische Leistungsfähigkeit heranzog und damit begrenzt neuen Bevölkerungsschichten den Zugang zur politischen Partizipation ermöglichte. Diesem Prinzip folgte auch die dritte Kategorie, die bestimmte Berufsgruppen wie Handwerksmeister oder Kaufleute umfaßte, die mindestens einen Angestellten hatten, ein 'Arbeitgeberzensus' gewissermaßen. Wie im übrigen Europa kam schließlich

84 Kovács, Kis magyar, S. 171f.
85 Bucsánszky, Alajos (1802-1883), Pallas.
86 Egry; Wellisch, Az Országház.
87 Gyáni; Kövér, Magyarország társadalomtörténete, S. 106.

noch die Gruppe der Gebildeten dazu. Insgesamt besaßen auf diese Weise etwa 7% der Bevölkerung das Wahlrecht. In der Zeit nach dem Ausgleich gehörten zwei Drittel (67%) der Wahlberechtigten zur Gruppe der Besitzenden, die Rechtstitel der ständischen Gesellschaft nahmen an Bedeutung ab.[88] Der besonders konservative Charakter des ungarischen politischen Systems zeigte sich schließlich darin, daß bis 1917 der Anteil der Wähler an der Bevölkerung bei 6% stagnierte. Im Gegensatz dazu waren in den westeuropäischen Ländern, aber auch in Italien, die Kreise der Wahlberechtigten langsam, aber deutlich ausgeweitet worden. Lediglich im Deutschen Reich, wo ja bereits 1870 das allgemeine Männerwahlrecht für die Reichstagswahlen galt, gab es eine ähnliche Stagnation, aber auf wesentlich höherem Niveau. Wie György Kövér schreibt, rutschte Ungarn, das beim Wahlrecht in der Mitte des Jahrhunderts noch an der europäischen Spitze gelegen hatte, bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs weit hinter den europäischen Durchschnitt zurück.[89]

Zudem fanden seit dem Wahlgesetz von 1874 die Abstimmungen öffentlich statt.[90] Die Folge dieses Wahlrechts war, daß die Abgeordnetenkammer eine äußerst exklusive Angelegenheit blieb. Zwischen 1887 und 1910 waren 14% der Abgeordneten Aristokraten, 48% Kleinadlige.[91] Beide großen Parlamentsfraktionen, sowohl die Freisinnigen wie die Unabhängigkeitspartei, kann man als liberale Wahlvereine bezeichnen, entsprechend den verschiedenen liberalen Fraktionen im italienischen Abgeordnetenhaus, die sich von ihrer sozialen Zusammensetzung nur wenig unterschieden und daher auch kein Zwei-Parteien-System ausbildeten: Regierungen basierten nicht auf Wahlentscheidungen für Opposition oder Regierung, sondern auf parlamentarischen Kompromissen, wonach die parlamentarischen 'Führer' möglichst viele Abgeordnete aus der Opposition für eine bestimmte Zeit hinter sich brachten (transformierten), um bestimmte Abstimmungen zu gewinnen. Nur 1906-1910 veränderte sich kurzzeitig dieses äußerlich starre, innerlich aber flexible Schema, als die Unabhängigkeitspartei einen Wahlsieg errang und versuchte, eine neue politische Richtung einzuschlagen.

Das politische System des magyarischen Liberalismus (die anderen Nationalitäten Ungarns blieben weitgehend ausgeschlossen) erklärt, warum geschichtspolitische Fragen wie der Kampf um das „Erbe" von 1848 eine so herausragende Rolle bekamen: Tiefere ideologische Unterscheidungen gab es nur gegenüber den Anti-System-Parteien, zu denen die Sozialdemokratie (1890), in gewissem Sinne auch die Katholische Volkspartei (1895 gegründet) gehörten. Die Stellung zur Vergangenheit war aber keine rein rückwärtsgewandte Unterscheidung, da sie ja auch das Verhältnis zu Wien, zumindest atmosphärisch, mitbestimmte.

Péter Hanák hat am Beispiel der Auseinandersetzungen um das 50. Jubiläum der Revolution, das mit dem 50. Thronjubiläum von Kaiser und König Franz Joseph zusammenfiel,

88 Mit der Ausnahme Siebenbürgens, wo 67% der Wahlberechtigten alte Rechtstitel besaßen. Gyáni; Kövér, Társadalomtörténete, S. 106.
89 Gyáni; Kövér, Társadalomtörténete, S. 107.
90 Lediglich in einigen Städten wie Eger oder Kecskemét wurden auch geheime Wahlen durchgeführt. Gyáni; Kövér, Társadalomtörténete, S. 107.
91 Gyáni; Kövér, Társadalomtörténete, S. 107.

die Brüchigkeit des Ausgleichs aufgezeigt.[92] Die liberale Systemopposition in der Gestalt von Kossuths Sohn Ferenc forderte im Abgeordnetenhaus, den 15. März zum Nationalfeiertag zu erheben.
Der älteste Sohn von Lajos Kossuth war in der Emigration aufgewachsen und hatte in Großbritannien und Italien als Eisenbahn- und Brückeningenieur gearbeitet.[93] Seit 1859 betätigte er sich als Sekretär der *Magyar Nemzeti Igazgatóság*, der Ungarischen Nationalen Direktion, einer Art Exilregierung. 1894 begleitete er den Leichnam seines Vaters zu den prunkvollen Trauerfeierlichkeiten nach Ungarn und beschloß, sich dort niederzulassen. Bereits 1895 zum Parlamentsabgeordneten gewählt, stieg er bald zum Vorsitzenden der Unabhängigkeitspartei auf.
Die Regierung lehnte das Ansinnen von Kossuths Sohn ab und meinte dagegen, der 11. April sei ein geeigneterer Gedenktag. An diesem Tag hatte Ferdinand 1848 in Anwesenheit des Thronfolgers Franz Joseph die Märzgesetze sanktioniert, daher, so Ministerpräsident Baron Dezső Bánffy, erlaube er eine „gemeinsame Feier für König und Nation".[94] Bánffy war seit 1892 als Mitglied der Freisinnigen Partei zunächst Präsident des Abgeordnetenhauses und seit 1895 Ministerpräsident gewesen.[95] Der Baron erwiderte auf die heftige Kritik der national-liberalen Opposition an seinem Gegenvorschlag, daß die Betonung der Selbständigkeit nicht so wichtig sei, da „die vollkommene Unabhängigkeit des ungarischen Staates *nicht erst mit 1848 beginnt, sondern seit altersher besteht.*"[96] Damit spielte Bánffy auch auf die monumentalen Feiern des „tausendjährigen Jubiläums der magyarischen Landnahme" an, die unter seiner Regierung zwei Jahre zuvor stattgefunden hatten. Ein Problem dieser Geschichtsauffassung war allerdings, daß die historische Datierung der frühmittelalterlichen „Staatsgründung" durch den magyarischen Zug in das Donaubecken im 9. Jahrhundert äußerst schwierig war. Aus diesem Grund taugte der Árpádenkult nicht zur Stiftung eines nationalen Feiertages wie der 15. März oder der 20. August. Doch er war zumindest geeignet, das zeigt das Argument Bánffys in der Debatte um den 1848er-Gedenktag, die Bedeutung des 15. März zu relativieren. Daß die Etablierung des 15. März zum nationalen Gedenktag eine Generation nach der Aktion der Studentengruppe um Táncsics in ein neues Stadium eingetreten war, unterstreicht ein Zitat des oppositionellen Abgeordneten Károly Eötvös in der Debatte:
„Die Wahl des 15. März zum Nationalfeiertag findet ihre Berechtigung darin, und darüber hinaus hat keine nationale Feier irgendwelche andere Berechtigung, daß seit etwa vierzig Jahren dieser Tag *von der Nation selbst festgelegt* worden ist, um der Errungenschaften von 1848 zu gedenken."[97]

[92] Hanák, Parallelaktion.
[93] Kossuth, Ferenc (1841-1914), MÉL, I, 1967, S. 978.
[94] Hanák, Parallelaktion, S. 105.
[95] Bánffy, Dezső (1843-1911), MÉL I, 1967, S. 103.
[96] Zit. n. Hanák, Parallelaktion, S. 105. Hervorh. von mir.
[97] Zit. n. Hanák, Parallelaktion, S. 104, Hervorh. von mir. Károly Eötvös' Bruder Lajos (1848-1872) hatte dort als Bibliothekar gearbeitet. Er war ein berühmter reformierter Theologe, der die erste ungarische Übersetzung des „Heidelberger Katechismus" vorgelegt hatte.

„Die Nation selbst", wie Eötvös die Nationalbewegung nannte, umfaßte inzwischen immerhin sehr viel mehr Menschen als die etwa 500 Studenten und Handwerksgesellen, die 1860 für das Gedenken protestiert hatten. Der Protestant Eötvös sprach hier aus eigener Erfahrung, denn er war 1863 wegen Konspiration zu einigen Monaten Gefängnis verurteilt worden. 1872 wurde er erstmals ins Parlament gewählt, seit 1877 zählte er zu den Oppositionsführern, 1892 war er kurzzeitig Vorsitzender der „Unabhängigkeits- und 48er Partei".[98] Die emotionsgeladene Debatte um den Nationalfeiertag muß auch vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Biographien ihrer Protagonisten gesehen werden: Während Kossuth jun. und Károly Eötvös lange Zeit politischer Verfolgung ausgesetzt waren, galt Großgrundbesitzer Bánffy spätestens seit dem Skandal um Kossuths Trauerfeier für viele als „Abtrünniger". Der Aristokrat, der in den 1860er Jahren in Leipzig und Berlin studiert hatte, war nämlich 1894 „demonstrativ" den Feiern ferngeblieben.[99] Statt in Budapest zu bleiben, hatte er als Superintendent am selben Tag, dem 1. April, eine Sitzung der siebenbürgischen reformierten Kirche abgehalten, was die hauptstädtische Presse scharf kritisierte. Als Ministerpräsident blieb ihm allerdings auch wenig anderes übrig, als einen versöhnlichen Ton gegenüber Wien anzuschlagen.
Der 15. März 1898 jedenfalls „wurde landesweit prachtvoller und mit größerer Teilnahme gefeiert als üblich", so Péter Hanák, „hauptsächlich von Studenten und Gymnasiasten, von Handwerkern und Arbeitern, ja sogar von ehrenhaften Bürgervereinen und vielerorts auch von den Bauern".[100] Die Zeitung *Magyarország*[101] kritisierte, daß sich „nur die offizielle Welt [...] dieser Feier der Nation gegenüber kühl" verhielt.[102] Nach der Annahme des Regierungsvorschlages, den 11. April als Nationalfeiertag einzuführen, wurde vehement protestiert, besonders unter der Pester Jugend. Die Polizei schritt so hart ein, wie sonst nur gegen die Sozialisten. Franz Joseph, der am 11. April eine Huldigungsadresse im Abgeordnetenhaus persönlich entgegennahm, begrüßte das Gedenken an die Aprilgesetze. Nach dem Kommentar in der *Magyarország*, gab es „zwei einander entgegengesetzte Auffassungen bezüglich der Vergangenheit und Gegenwart: die nationale und die höfische. Diese beiden Auffassungen sind unmöglich miteinander zu versöhnen."[103]

[98] Eötvös, Károly (1842-1916) MÉL I, 1967, S. 431f. Eines seiner literarischen Hauptwerke „A nazarénusok története" (Die Geschichte der Nazarener) erschien 1873 im Verlag des „Pesti Napló".
[99] Art. „Bánffy", in: Révai Nagy Lexikona. Bd. II, Budapest 1911, S. 542.
[100] Hanák, Parallelaktion, S. 105.
[101] *Magyarország* hieß die 1861-1862 bestehende politische Tageszeitung der „Resolutions"-Partei von Kálmán Tisza. Danach gab es zwei weitere Tageszeitungen mit diesem Namen. Bei der zitierten handelt es sich um das 1893 gegründete Blatt der „Unabhängigkeits- und 48er Partei". Die Zeitung war eine der ersten, die abends gedruckt und am nächsten Morgen im gesamten Königreich verkauft wurde. Ab 1914 war es das Blatt von Mihály Károlyi, der die bürgerliche Revolution von 1918 anführte. Budapest Lexikon, Bd. II, S. 77.
[102] Zit. bei Hanák, Parallelaktion, S. 105.
[103] Zit. bei Hanák, Parallelaktion, S. 106.

Auch wenn es hier der Kommentator der Parteizeitung der „Unabhängigkeits- und 48er Partei" war, der die Identität der eigenen Partei verteidigen mußte, die vom Märzkult abhing, war doch eines klar: Zur Stillegung des Konfliktpotentials, das der 48er-Kult in sich barg, konnte die Erhebung des 11. April zum Nationalfeiertag nicht beitragen.

1884 war sogar die Antisemitenpartei im Zeichen des 48er-Kultes auf Wählerstimmenfang gegangen.[104] Der Abgeordnete von Cegléd, Gyula Verhovay, vormals in der Unabhängigkeitspartei, wo er wegen seiner Beliebtheit auch „kleiner Kossuth" genannt wurde, war 1883 zur Antisemitenpartei übergelaufen.[105] Im Jahr darauf lud er zum 15. März zu einer großen antisemitischen Wahlveranstaltung auf den Marktplatz, wogegen Gegner der Antisemiten mobil machten. Die Atmosphäre war äußerst angespannt. In der Nacht vor der Feier wurden die Fenster der Häuser von Juden eingeschlagen.[106] Auf dem Kossuthplatz wurden die eingeladenen Redner der Unabhängigen von Anhängern Verhovays mit Steinen und Prügeln empfangen. Das Militär mußte eingreifen, um sie aus der Bedrängnis zu befreien. Bei den Wahlen im Sommer wurde Verhovay wiedergewählt. Doch schon drei Jahre später verlor er sein Mandat.[107] Die erste antisemitische Welle war dabei abzuklingen, doch sollten nach 1918 erneut Rechtsradikale zum Märzfeiertag aufmarschieren.

Daß das Thema 1848 immer wieder für eine politische Karriere nützlich sein konnte, zeigt auch das Beispiel des ersten Kleinbauern, der 1908 ins Parlament gewählt wurde: István Nagyatádi Szabó.[108] Szabó erzählte später in einem Interview, daß er gerade bei der Weizenernte gewesen sei, als ihn die Bauern der Umgebung dazu aufriefen, für das Parlament zu kandidieren. Sie veranstalteten ein Mittagessen für die kleine Wahlgemeinde und besprachen das weitere:

„Es hätte auch anderes geben können, aber wir einigten uns darüber, – daß 48 die magyarische Wahrheit sei. Wenn wir die Mehrheit der 48er-Wähler erreichten und hielten, dann könnten uns die anderen nicht überstimmen. Und so geschah es auch."[109]

1909, nachdem Nagyatádi Szabó ins Parlament gewählt worden war, wurde eine neue Partei gegründet: die „Erste Landesweite Unabhängigkeits- und 48er-Kleinlandwirte-Partei" (*Első Országos Függetlenségi és 48-as Kisgazda Párt*). Der Name drückt aus, daß die Partei sich innerhalb des 48er Lagers als Vertreterin bestimmter sozialer und ökonomischer Interessen verstand.

1848 und 1867 bestimmten bis 1918 die beiden Pole des politisch-ideologischen Feldes des liberalen Ungarn.[110] Wer sich innerhalb des parlamentarischen Systems bewegte, mußte dies berücksichtigen. Nur der politische Katholizismus und die Sozialdemokratie

[104] Kubinszky, Antiszemitizmus, S. 191.
[105] Verhovay, Gyula (1849-1906), MÉL II, 1969, S. 989.
[106] Kubinszky, Politikai antiszemitizmus, S. 192.
[107] Kubinszky, Politikai antiszemitizmus, S. 223.
[108] Szabó, István, Nagyatádi (1863-1924) MÉL II, 1969, S. 679f. Das folgende nach: Gyáni /Kövér, Társadalomtörténete, S. 110f.
[109] Zit. n. Gyáni; Kövér, Társadalomtörténete, S. 110.
[110] Siehe auch: Freifeld, Nationalism.

orientierten sich nicht an diesen historisch bzw. diplomatisch definierten Trennlinien, sondern sie schufen sich eigene nationale Geschichtskulte. Ohne den Hintergrund des beschränkten Wahlrechts ist diese Entwicklung nicht zu verstehen.

Daß die Form des politischen Systems prägend für die Geschichtskultur ist, zeigt der Vergleich mit Deutschland und Italien. In Deutschland nahm sich anders als in Ungarn und Italien vor allem die Arbeiterbewegung des „Erbes" von 1848 an (siehe Kapitel 5).[111]

Der Unterschied zu Ungarn drückt sich wohl noch deutlicher in der Tatsache aus, daß in Deutschland vor 1918 kein einziges öffentliches Denkmal zur Erinnerung an die revolutionären Märtyrer von 1848/49 zugelassen wurde.[112] Während die ungarischen Städte und Gemeinden Kossuth- und Petőfidenkmäler finanzierten, entstanden in Deutschland Bismarck- und Kaiser-Wilhelm-Standbilder. Die Reichseinigung im deutsch-französischen Krieg hatte dazu geführt, daß in Deutschland „Revolution und Nation [...] als gegensätzliche politische Legitimationsbezüge miteinander (konkurrierten)".[113] Hierin unterscheidet sich Deutschland grundsätzlich von Ungarn, aber auch von Italien, wo 1848 zwar keine vergleichbare Stellung im nationalen Gedenken erhielt, aber immerhin in die Tradition des Risorgimento eingegliedert wurde: neben Einigungskönig Viktor Emanuel III. wurde vor allem Garibaldi als Einigungssymbol verehrt.[114] So wie in Ungarn galt in Italien die Teilnahme an der Revolution von 1848 als eine soziale und politische Auszeichnung, nicht als Makel.[115] Auch dort bemühte sich die sozialistische Bewegung um das „Erbe" von 1848, wenn auch zumeist im lokalen Rahmen.[116]

2.2.2 Das Petőfi-Denkmal als nationaler Kultort in der ungarischen Hauptstadt

Neben dem Kossuthkult, dessen Lebendigkeit sich in der Zeit zwischen dem Todesjahr 1894 und dem Ersten Weltkrieg in der Errichtung von 75 öffentlichen Denkmälern ausdrückte, war der Petőfi-Kult wohl der wichtigste 48er Persönlichkeitskult.[117] 1882 wurde im Budapester Zentrum am Donaukorso, südlich der von Széchenyi errichteten Kettenbrücke, eine Petőfi-Statue eingeweiht. Der von dem Architekten Miklós Ybl gestaltete Platz um die Statue sollte bald zu einem der wichtigsten 48er-Kultorte werden.

Der Künstler Adolf Huszár wählte für die Statue den Moment, als Petőfi (angeblich) auf den Stufen des Nationalmuseums dem Volk zurief: „Erheb' dich, Magyare!" (*talpra*

[111] Bouvier, Märzfeiern.
[112] Mai, Denkmäler, S. 30.
[113] Hettling, Totenkult, S. 190.
[114] Riall, Hero, saint or revolutionary?
[115] In der Beurteilung von Beamten und hohen Funktionären läßt sich dies besonders gut beobachten. In Italien wurde „1848" wie ein Orden in den Lebensläufen erwähnt, in Preußen dagegen als „Jugendsünde" möglichst relativiert. Vgl. Klimó, Staat und Klientel, S. 148-163.
[116] So behaupteten die Mailänder Sozialisten, die „legitimen Erben des revolutionären Geistes" der Mailänder Unruhen von 1848 zu sein. Cordova, Il PSI, S. 206.
[117] Zahlen nach: Gyarmati, Máricus hatalma, S. 32.

magyar). Der bronzene Dichter, der um seinen Leib einen an der Brust verschnürten Umhang mit dramatischem Faltenwurf trägt, steht kontrapostisch, schwungvoll den rechten Arm hebend, um den Appell zu unterstreichen; seine Hand ist geöffnet, der linke Arm hält energisch eine Papierrolle. Das Gesicht mit den wehenden Locken ist in die Ferne gerichtet, der Mund geöffnet. Die Statue mißt fast vier Meter, ihr Postament über fünf (Abb. 1).

Nach Endre Liber begann die Sammelaktion für das Denkmal im Februar 1860, im entscheidenden Jahr der ungarischen Geschichtskultur. Ida Gaál, eine „begeisterte Patriotin" aus dem Komitat Somogy, und ihre Schwestern beschlossen, 150 Forint für eine Marmorstatue des Dichters zu spenden und alle adligen Patriotinnen des Komitats aufzurufen, ihrem Beispiel zu folgen.[118] Weibliche Begeisterung „gebar" eine Idee, doch den ersten „ernsten Schritt" in der patriarchalischen Gesellschaft tat ein Mann, Ede Reményi, ein Geigenvirtuose und 48er-Veteran, der im selben Jahr wegen der Amnestie aus dem Londoner Exil zurückkehrte und „mit großer Begeisterung die Sache der Statue in seine Hand" nahm.[119] Der Künstler bereiste die Provinz in einem „wahren Triumphzug" und gab Konzerte, deren Erlöse er für das Denkmalprojekt sammelte. In kurzer Zeit kamen so 1500 Forint zusammen. In einem langen Artikel im *Pesti Napló*[120] schrieb er Anfang 1861:

„Dem Gedenken an den, der mit seinen flammenden Liedern der ungarischen Volksseele unsterblichen Ausdruck verlieh, gebührt eine Statue, deren künstlerisch erhabene Schöpfung der Vergänglichkeit ebenso trotzt wie seine Lieder."[121]

Zu den offiziellen Unterstützern der Idee gehörten die früheren Freunde und Gefährten Petőfis wie János Arany, Károly Szász und Mór Jókai. Die begeisterten Förderer sahen den Garten des Nationalmuseums als Standort vor, doch die Regierung sprach sich aus Rücksicht gegenüber Wien dagegen aus. Bis 1863 kamen 10.000 Forint zusammen, dann stagnierte die Aktion. 1865 bemühte sich das provisorische Denkmalskomitee vergeblich beim königlichen Statthalter um Erlaubnis, sich als offizielles Denkmalskomitee konstituieren zu dürfen. Erst nach dem Ausgleich erteilte der ungarische Innenminister die erforderliche Genehmigung. Im November 1867 trat das Komitee zu seiner Gründungssitzung zusammen.

Dem Präsidium gehörten neben Reményi u. a. János Arany, Mór Jókai, Móricz Szentkirályi, der Abgeordnete der Deák-Partei und baldige Bürgermeister von Pest, der bereits in den 1840er Jahren die Pläne für das Matthias-Denkmal unterstützt hatte, sowie der Politiker und Schriftsteller Lőrinc Tóth an. Die Stadt Pest stiftete selbst 1.000 Forint für die Statue. Bald waren 21.000 Forint zusammengekommen, und die Einweihung des Denkmals wurde für den 50. Geburtstag des Dichters (1873) geplant. Die Statue sollte nun

[118] Liber, Budapest szobrai, S. 174.
[119] Liber, Budapest szobrai, S. 175. Reményi (Hoffmann), Ede (1829-1898), MÉL II, 1969, S. 502f.
[120] Die politische Tageszeitung *Pesti Napló*, gegründet im März 1850, galt als die Stimme des passiven Widerstands der magyarischen Nationalbewegung.
[121] Zit. n. Liber, Budapest szobrai, S. 175.

vor dem geplanten Volkstheater aufgestellt werden, doch dieser Platz wurde schließlich für die Oper freigemacht, so daß ein anderer Ort für das Denkmal gefunden werden mußte. Trotz des politischen Umschwungs blieb der Garten des Nationalmuseums tabu. Im November 1872 wurde klar, daß das Denkmal nicht wie geplant im darauffolgenden Jahr fertiggestellt werden könnte. Reményi trat als Vorsitzender des Komitees zurück, zwölf Jahre, nachdem er die Kampagne gestartet hatte. 1873 verhandelte der Rat für Öffentliche Arbeiten (*Közmunkatanács*) erneut die Denkmalssache und beschloß, das Denkmal am Donau-Ufer aufzustellen. Das Denkmal sollte den Donaukorso, der südlich der Széchenyibrücke mit dem Eötvös-Denkmal begann, abschließen.

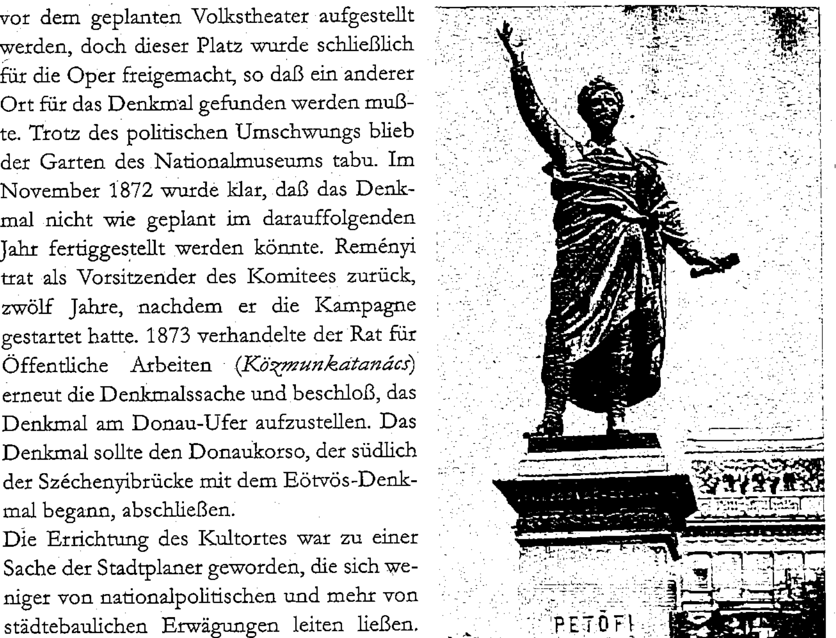


Abb. 1. Petőfi-Denkmal von Adolph Huszár in Budapest

Die Errichtung des Kultortes war zu einer Sache der Stadtplaner geworden, die sich weniger von nationalpolitischen und mehr von städtebaulichen Erwägungen leiten ließen. Der Rücktritt des Initiators, des Künstlers, machte den Weg frei für die Baufunktionäre. Buda (Ofen), Óbuda (Altofen) und Pest wurden 1873 zu Budapest vereinigt.[122] Die Einwohnerschaft der sich dynamisch entwickelnden Hauptstadt war im Jahr 1870 auf 280.000 angewachsen, gegenüber knapp 100.000 in Pest und Buda 1841. Die Bevölkerungsmehrheit (55,1 %) bekannte sich nun (1881) zur magyarischen Nationalität (Sprache), zur deutschen nur noch ein Drittel (33,3 %), 6 % gaben Slowakisch als Muttersprache an. 1851 hatte es noch eine deutsche Mehrheit (56,4 % gegenüber 36,6 % Magyaren) gegeben. Die Hauptstadt wurde zunehmend magyarischer, diese Entwicklung sollte durch die Errichtung nationaler Heldendenkmäler gefördert werden.

1874 organisierte der Sohn des k. u. k. Außenministers Gyula Andrássy ein Konzert in Wien, bei dem für das Petőfi-Denkmal geworben werden sollte. Thronfolger Rudolf hatte sein Beisein zugesagt. Der Kult sollte dem Ausgleich mit Österreich nicht im Weg stehen. Neuer Vorsitzender des Komitees wurde der Schriftsteller und Parlamentarier Kálmán Tóth, Abgeordneter der regierenden Deák-Partei, der im Alter von 17 Jahren an der Revolution teilgenommen hatte.[123] Als Bildhauer erhielt nun der 1843 geborene

[122] Die folgenden Zahlen nach: Art. „Budapest", in: Pallas.
[123] Tóth, Kálmán (1831-1881), MÉL II, 1969, S. 894.

Adolf Huszár den Auftrag. Huszár hatte nach seiner Ausbildung in Wien 1879 das erwähnte Eötvös-Denkmal am Anfang des Donaukorso geschaffen, an dessen Ende die Petőfi-Statue stehen sollte. Kunsthistorisch bedeutete dies eine Wendung von der Romantik zum Historismus, von einer Künstlergeneration, welche die Vergangenheit noch als Teil der eigenen Gegenwart erlebt hatte, zu jener des Historismus, für die Geschichte nur ein Gegenstand war.[124] Die wachsende Distanz zum Objekt des eigenen Schaffens zeigte sich deutlich in der Gestalt Huszárs. Huszár war 1848 noch ein Kind gewesen, er hatte nicht gezögert nach Wien zu gehen.

Die Geschichte des Petőfi-Denkmals macht außerdem die zunehmende Institutionalisierung und Professionalisierung der Denkmalsbewegung deutlich: Dem Künstler wurde ein aus fünf Personen gebildeter Architektenausschuß zur fachlichen Beratung zur Seite gestellt. Schließlich wurde Huszár zunächst eine längere Auslandsreise für Studienzwecke finanziert. Das Komitee wollte ein Denkmal von internationalem Rang haben. Das erinnert daran, was Koselleck über die Totenkultstätten sagt:

„Die Signatur der Totenmale ist international, ihre politische Sinnstiftung jeweils national gebrochen. Es ist das Paradox der politischen Totenkulte, daß ihre Zeichen und Funktionen identisch sind oder analog lesbar, ihre Botschaften dagegen für die jeweiligen Handlungseinheiten Ausschließlichkeit beanspruchen."[125]

Ende Dezember 1882 beantragten einige Mitglieder des Denkmalskomitees um Elek Matolay, die Statue nicht am Donaukorso, sondern vor dem Rathaus (*Városház*) aufzustellen und den vor diesem liegenden Platz wie schon 1848 „Freiheitsplatz" zu nennen.[126] Die Mehrheit des Komitees lehnte diesen Vorschlag ab. Schon lange vorher hatten der Rat für Öffentliche Arbeiten, die hauptstädtischen Behörden und auch das Denkmalskomitee den Platz am Ende des Donaukorsos vor der griechisch-orthodoxen Kirche auserkoren.[127] Die Kirche als religiöses Gebäude neutralisierte mögliche politische Deutungen des bald „Petőfi-Platz" genannten Ortes. Auch die Vermeidung des Namens „Freiheitsplatz" kann als Zeichen der Entpolitisierung des Denkmals gewertet werden. Die stärkere Politisierung des Denkmalplatzes, die der ungarische „Turnerpionier" Matolay forderte, hing mit dessen Nähe zur politischen „Linken" um Kossuth zusammen. Eine ähnliche christianisierende und neutralisierende Denkmalpolitik sollte die Regierung beim Denkmal der landnehmenden Fürsten 1896 betreiben.

Die feierliche Enthüllung des Denkmals am 15. Oktober 1882 wurde schließlich zu einer machtvollen Demonstration der Eingemeindung des Nationaldichters durch das herrschende liberale System. Die Wahl des 15. Oktober, eines für die Nationalgeschichte bedeutungslosen Datums, deutet ebenso wie die Standortwahl darauf hin, daß die Organisatoren an einer möglichst unpolitischen Veranstaltung interessiert waren.[128] In der gesamten Innenstadt waren die Häuser mit Teppichen und Flaggen geschmückt worden, den Donaukorso entlang waren sämtliche Häuser, außerhalb dieses Gebietes auch die öffentlichen Gebäude beflaggt. Delegationen der Komitate, d. h. die Repräsentanten des Landadels aus dem ganzen Königreich, waren so zahlreich vertreten, daß die Hotels keine freien Betten mehr anbieten konnten. Zuerst fand eine Festsitzung in der Akademie statt, danach eine weitere auf dem Platz vor dem Denkmal. Mór Jókai als Vorsitzender der Petőfi-Gesellschaft hielt die Festansprache.[129]

In seiner Rede erinnerte er zunächst an seine erste Begegnung mit Petőfi „genau vor vierzig Jahren" und an die letzte sieben Jahre später „während der Belagerung von Buda". Bei der ersten Begegnung sei der Dichter noch ein armes, bedrücktes Kind gewesen, doch habe er einen „Stern" im Herzen getragen, der bald „am magyarischen Firmament strahlen sollte. [...] Nun stehen wir hier vor der Erzstatue und die Metropole Ungarns hat einen Ehrenplatz nach seinem Namen benannt." Die sieben Jahre, während denen er Petőfi erlebte, seien äußerst ereignisreiche Jahre für die Nation gewesen. „Es war einmal eine verzauberte magyarische Nation", die nicht einmal wußte, daß sie unfrei war. „Zensur und Leibeigenschaft herrschten. Dieses Volk aus seinem Traum zu wecken, die Freiheit zu einem religiösen Dogma zu erheben, dazu bedurfte es des Angriffs eines Petőfi." Wie in einem Märchen zeichnete Jókai den Aufstieg des „Meteors" nach und rückte damit die Zeit der Freiheitskämpfe in eine mythische Ferne. Der Dichter wurde hier nach dem Muster der Heiligenlegenden als ernster, puritanischer, aber großherziger, übernatürliches Elend überwindender Mensch dargestellt – noch ein Heiliger für die, die keine Heiligen haben. Zsuzsa Kalla hat in ihrer Studie über den Petőfi-Reliquienkult darauf hingewiesen, daß der moderne „Heiligenkult" zahlreiche Elemente mit den früheren religiösen Heiligenkulten teilt: den gewaltsamen Märtyrertod als zentrales Motiv, die Leidenschaft, mit der die Reliquien gesammelt und verehrt wurden, die Legenden, die sich um das weltliche Leben des Heiligen ranken.[130]

Die Tatsache, daß Reformierte wie Jókai Nationalheiligenkulte förderten, hing auch mit der Entkirchlichung im Zuge des liberalen Denkens zusammen, das Religion zur Privatsache erklärte. An die Seite der öffentlichen Religionsausübung traten öffentliche Nationalkulte. Wie Rousseau waren die ungarischen Reformierten davon überzeugt, daß die Privatisierung des Religiösen mit einem Verlust an sozialer Bindung einherging, die sie durch Sakralisierung des Öffentlichen wiederherzustellen sich erhofften. Die Literatur und die bildende Kunst der nachklassizistischen Epoche kehrten wieder verstärkt zu den religiösen Formensprachen zurück, mit denen sie auch religiöse Inhalte transportierten.

124 Kovalovszky, „Bronzba öntött", hier S. 79.
125 Koselleck; Jeismann (Hg.), Totenkult, S. 10.
126 Matolay, Elek, Nagyszalatnyai (1836- 1883), MÉL II, 1969, S. 166.
127 Die 1791 errichtete, ursprünglich zweitürmige Kirche wurde von griechischen und makedonischen Familien in Pest finanziert. 1872-1874 baute Miklós Ybl, der später auch den Platz vor der Kirche und um das Denkmal gestaltete, die Kirche um. Budapest Lexikon, Bd. 2, S. 82.

128 In Kerékgyártós „Magyarország emléknapjai" von 1882 sind für dieses Datum nur zwei Ereignisse der neueren Geschichte vermerkt, als wichtigstes das Angebot Széchenyis an Metternich zu einer Zusammenarbeit 1844. Für 1848 wird nur das Blutbad von Szeged erwähnt, das, von zwei betrunkenen Nationalgardisten ausgelöst, 60 Opfer forderte.
129 Die folgenden Zitate n. Liber, Budapest szobrai, S. 182.
130 Kalla, Irodalmi relikviák, S. 69f.

In zahlreichen Gemälden und Zeichnungen wurde Petőfi auf dem Schlachtfeld sterbend oder andere Stationen seiner 'Passionsgeschichte' dargestellt.

Jókai betonte in seiner Rede von 1882 aber auch die Distanz Petőfis zum „Volk", ganz im Unterschied zu späteren Interpretationen: „Ebensowenig wie er die Weinlieder vom Wein erhielt, bekam er die Volkslieder vom Volk; das Volk bekam sie von ihm."[131] Er „befreite" das rechtlose Volk, und dies tat er nicht aus dem „persönlichen Haß der Parteileidenschaft" heraus und nicht weil er „die Gedankengänge anderer Nationen nachäffte".[132] Petőfi erschien damit als Nationaldichter, der allein die „Größe der Nation, die Volksfreiheit, die Menschenrechte" begehrte, für die er schließlich starb. Daß Petőfi sich mit der Französischen Revolution beschäftigte, verschwieg Jókai nicht, aber geschickt relativierte er dessen Begeisterung mit einem Nebensatz: „An den Wänden [der Wohnstube des Ehepaars Petőfi, AvK] hingen einige Lithographien von Gestalten der Französischen Revolution; doch unter ihnen nicht nur eine von Madame Roland, sondern auch von Charlotte Corday", der Mörderin Marats.[133] Der 15. März erschien in Jókais Rede als Stunde der „Wiedergeburt des magyarischen Volks". Seit diesem Tag seien das Land und der Geist frei. „Diesen Tag nennt Ungarn den 'Tag des Heiligen Petőfi'."[134] Danach sei die politische Bedeutung des Dichters nicht mehr von Nutzen gewesen. Petőfi zog in den Krieg, seine radikale Haltung führte ihn „nach Hause, in den Himmel". Der „dumme Kosake", der ihn umbrachte, „tötete eine ganze Kirche. [...] Die Volksfreiheit, die er noch [...] suchte [...], ist heute schon Gemeingut, ein praktischer Kiesweg: um ihn muß man sich keine Sorgen machen, er ist ungefährdet."[135]

Aus dem Himmel hinabblickend, könne Petőfi sehen, wie aus Pest, über das er sich lustig machte, eine Metropole wurde; wie die Eisenbahnen, von denen er träumte, heute das ganze Land umspannten; wie die Parteienkämpfe ausgeprägt seien, sich darin aber das landesweite, selbstbewußte, nationale Leben zeige; wie Ungarn mit seiner Literatur, Wissenschaft und Kunst einen Platz in der kultivierten Welt erreicht habe. „Und noch etwas kann er sehen: Daß es 'noch einen geliebten und sein Volk liebenden König' Ungarns gibt."[136]

Jókais märchenhafte Heiligenlegende paßte nicht nur zum offiziellen Festakt des herrschenden Nationalliberalismus und dem entpolitisierten Kultort im Herzen der entstehenden Hauptstadt, sondern entsprach auch der mythischen Form, welche die historische in eine überzeitliche Gestalt verwandelt. Daß er denselben König in seiner Rede ehren konnte, dessen Hilfstruppen Petőfi umbrachten, gelang ihm nur, indem er die

131 Zit. n. Liber, Budapest szobrai, S. 183.
132 Zit. n. Liber, Budapest szobrai, S. 183f.
133 Zit. n. Liber, Budapest szobrai, S. 187. Daß dies kein Widerspruch sein mußte, weil auch viele ursprünglich von der Revolution begeisterte wie Klopstock, aber sogar Georg Forster, die Tat Cordays als Befreiung empfanden und darin keinen Gegensatz zur Revolution sahen, zeigte: Stephan, Inge, „Die erhabne Männin Corday".
134 Zit. n. Liber, Budapest szobrai, S. 189.
135 Zit. n. Liber, Budapest szobrai, S. 191.
136 Zit. n. Liber, Budapest szobrai, S. 192.

Schuld an dessen Tod auf einen „dummen Kosaken", einen unwissenden, fremden Einzeltäter abwälzte. Damit löste der Romancier meisterhaft den schwierigsten Widerspruch des Dualismus auf: ein Königreich, dessen politische Ordnung dem Herrscher von den historischen Umständen aufgezwungen worden war.

2.2.3 Die Petőfi-Gesellschaft und der Streit um die revolutionäre Lesart des Nationaldichters

Eine ähnliche Tendenz zeigte auch die Entwicklung der 1876 gegründeten Petőfi-Gesellschaft, deren Vorsitzender Jókai war. Anfangs war sie ein kleiner Verein von Freunden des Dichters, der zunächst nur 60 Mitglieder zählte. Ehrenmitglied war neben János Arany auch Lajos Kossuth. In einer Grußadresse, in der sich zugleich das nationale Pathos seines Gastlandes Italien ausdrückte, schrieb Kossuth:

„Für den Magyaren ist die lebendige Aufrechterhaltung der Vestalinnenflamme des magyarischen Nationalgefühls eine nationale Lebensfrage. Ich begrüße Sie unter den Hohepriestern dieser Flamme."[137]

Im ersten Moment konnte sich Kossuth auch Hoffnung machen, Einfluß auf die Gesellschaft zu gewinnen. Denn sie galt jungen Schriftstellern als Alternative zur Kisfaludy-Gesellschaft, die den 50. Geburtstag des Dichters 1873 mit Schweigen bedacht hatten. Wie am Beispiel der Denkmalsbewegung beobachtet, wuchs mit dem allmählichen Aussterben der Freunde und Bekannten Petőfis die Distanz zwischen Mitgliedern und Kultfigur. Mit der Institutionalisierung des Kultes entfernten sich aber auch Kultfunktionäre und Kultgemeinde voneinander. Frei nach Robert Michels könnte man von einem 'ehernen Gesetz der Oligarchisierung' und der Bürokratisierung der Geschichtskulte sprechen. Diese Entwicklung soll im folgenden kurz skizziert werden.

Zunächst dehnten die Nachlaßverwalter des Nationaldichters seinen Kult auf die Provinz aus. Zur gleichen Zeit begann sich auch der Märzkult in den Kleinstädten der Tiefebene zu verbreiten: In Gyula fanden seit 1873 regelmäßig Feiern zum 15. März statt.[138] Dabei ging es aber nie so sehr um „nationale" Themen als vielmehr um die Inszenierung der Lokalpolitik: Zuerst ließen sich nur einzelne Politiker als „Erben" von 1848 feiern, doch bald hatten alle politischen Gruppierungen ihre eigene Feier. Ausschlaggebend für den Erfolg der Feste war stets die lokale politische Konstellation.

1880 weihte Jókai in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Petőfi-Gesellschaft das restaurierte Petőfi-Geburtshaus in Kiskőrös südlich von Budapest als ersten Petőfi-Kultort ein. Im Jahr der Denkmalsenthüllung von Budapest, 1882, besuchte die Gesellschaft Debrecen. Erneut gab es Festreden, die Einweihung von Gedenktafeln, Blumen, Fahnen, Tanzveranstaltungen und Festbankette. Tausende umringten begeistert die Kutschen, in denen die Gesellschafter saßen.[139] Doch die Begeisterung ließ bald nach: In Preßburg

137 Zit. n. Kalla, Irodalmi relikviák, S. 81.
138 Erdész, Ünnep és politika, S. 115.
139 Zit. n. Kalla, Irodalmi relikviák, S. 82.

ebbte das Interesse ab, nach Szeged konnte die Gesellschaft niemanden schicken, da niemand als Redner aufzutreten Lust zeigte. Erst zur Jahrhundertwende lebte die Bewegung wieder auf. Zum 50. Todestag des Dichters zogen 1899 Tausende zur größten einer Reihe von Feiern, die im ganzen Land stattfanden, nach Segesvár (Schäßburg, heute: Sighişoara, Rumänien), wo der Dichter vermutlich bei der Schlacht gefallen war. Die Petőfi-Gesellschaft ließ Schriftsteller, Politiker, Künstler und sonstige Größen des gesellschaftlichen Lebens in Sonderzügen nach Ostungarn bringen, wohin außerdem „Tausende aus allen Teilen des Landes pilgerten".[140] Ein großes Petőfi-Denkmal wurde eingeweiht, das nach dem Krieg von den rumänischen Behörden abgetragen und schließlich in Kiskunfélegyháza wieder aufgestellt wurde, in der zweiten Stadt, die den Titel des „Geburtsortes" beanspruchte. Dieses Wiederaufleben der Petőfi-Begeisterung hing unmittelbar mit dem oben geschilderten Konflikt um den 50. Jahrestag der Revolution zusammen.

Bereits vor Jókais Tod 1904 begann aber die erwähnte Bürokratisierung des Kultes um den Nationaldichter. Mit dem aus Siebenbürgen stammenden Literaturwissenschaftler Zoltán Ferenczi, seit 1903 Professor und Universitätsbibliothekar in Budapest, seit 1905 auch Mitglied der Akademie, setzte in den 1880er Jahren auch die Verwissenschaftlichung des Andenkens ein.[141] Ferenczi gründete zunächst die Zeitschrift *Petőfi-Múzeum* (1888). 1890 erschienen von ihm herausgegebene „Unbekannte Verse Petőfis", ein Jahr später edierte er Petőfis Tagebuch vom März 1848. Im Auftrag der Kisfaludy-Gesellschaft verfaßte Ferenczi schließlich im Millenniumsjahr eine dreibändige Biographie, was zeigt, daß Petőfi inzwischen auch für die altehrwürdige Literaturgesellschaft salonfähig geworden war.

Jókais Nachfolger als Präsident der Gesellschaft wurde der Erfolgsschriftsteller Ferenc Herczeg. Dieser stammte aus einer katholischen Apothekerfamilie, die während des Siebenjährigen Krieges aus Schlesien geflohen war. Der Vater war Bürgermeister. Herczeg lernte im Piaristenseminar Ungarisch und strebte eine Offizierslaufbahn an, studierte aber auf Wunsch seiner Eltern Jura. Im *Pesti Hírlap* erschienen 1887 seine ersten ungarischen Erzählungen. Wegen seiner Neigung zu Duellen mit Offizieren mußte Herczeg eine viermonatige Zuchthausstrafe verbüßen (1889). Dort schrieb er seinen erfolgreichen Roman *Fenn és lenn* (Oben und Unten). 1891 holte ihn der nationalistische, ebenfalls deutschstämmige Publizist Jenő Rákosi zum *Budapesti Hírlap*. Im gleichen Jahr wählte ihn die Petőfi-Gesellschaft zum Mitglied, zwei Jahre später auch die Kisfaludy-Gesellschaft. Er gehörte zu den erfolgreichsten Schriftstellern Ungarns, auch als Theaterautor hatte er große Erfolge. Politisch war Herczeg eng mit dem konservativen Politiker István Tisza verbunden, mit dem er 1911 das politische Blatt *Magyar Figyelő* gründete. Nach dem Weltkrieg setzte sich Herczeg wie Rákosi verbissen für die Ziele der ungarischen „Revisionismus-Liga" ein.[142] Die wenigen biographischen Angaben genügen, um deut-

[140] Zit. n. Kalla, Irodalmi relikviák, S. 82.
[141] Ferenczi, Zoltán (1857-1927), Das Pallas-Lexikon spricht von „seiner namhaften Arbeit am Petőfi-Kult". Art. „Ferenczy, Zoltán", in: Pallas.
[142] Herczeg Ferenc (1863-1954), MÉL I, 1967, S. 708.

lich zu machen, wie sehr sich der Charakter der Petőfi-Gesellschaft seit ihrer Gründung verändert hatte: ein Gesellschaftsromancier mit Neigung zum adligen Lebensstil als Präsident der Gesellschaft, deren Satzung den Kult um den Dichter der nationalen, gelegentlich auch sozialen Revolution festschrieb!

1909 finanzierte die Regierung gemeinsam mit der Hauptstadt das „Petőfi-Haus" in Pest. In seiner Ansprache anläßlich der Eröffnung des Petőfi-Hauses, der früheren Villa von Jókai, unterstrich Herczeg den 'religiösen' Charakter des Kultes:

„Dies ist nur ein Symbol, denn Petőfi wird in seinen Werken ewig leben. Doch da jede Religion auch ein geschriebenes Dogma hat, daher benötigt sie auch ihre Tempel und Symbole, die auch bei dem eine suggestive Wirkung entfalten, der sich nur selten in die tröstenden Arme der Religion flüchtet. Eine solche suggestive Wirkung soll auch vom Petőfi-Haus erwartet werden."[143]

Im Haus wurden Petőfi-Reliquien gesammelt und ausgestellt: persönliche Gegenstände des Dichters, wie Möbel, Briefe usw. Hohepriester des Kultes wie Herczeg bemühten sich um die Kanonisierung des 'richtigen' Petőfi-Bildes als genialem, puritanischem Nationaldichter und tapferem Soldaten. Dieses Bild war wichtiger als die Kenntnis der Texte des Dichters selbst, denn, so Herczeg: „Bei uns kann auch der Petőfi kennen, der niemals auch nur eine Zeile seiner Werke gelesen hat."[144] Jókai hatte in seiner Festrede zwanzig Jahre zuvor wenigstens noch betont, man müsse Petőfis Werke kennen, wolle man sich ein Bild von ihm machen.

Vereinzelt wurde die Vereinnahmung des Dichters für Zwecke, die mit seinen 'eigentlichen' Anliegen nichts zu tun hätten, angegriffen. Zur Eröffnung des Petőfi-Hauses kommentierte ein junger Journalist der *Hétfői Posta* (Montagspost):

„Wertvoller als sechzig Kossuthstatuen wären sechzig gute Schulen, und statt des Petőfi-Panoramas wäre ein Gesetz, das die Pressefreiheit schützen würde, eine wahrhaft göttliche Tat. Statuen, Bilder und Opferaltäre hängen uns zum Hals heraus [...] Sie haben Petőfi in Besitz genommen. Mit den uns verbliebenen Bruchstücken möchten sie sich rechtfertigen. Und weil Petőfi schon tot ist, leben sie mit seinem Ruhm weiter, und damit er uns nicht entzweien kann, beeilen sie sich, ihn nach ihrem Bild zu formen und zu verändern, so daß es für ihre Ziele herhalten und gegen jeden [benutzt] werden kann, der im Geiste Petőfis sich noch um das Magyarentum sorgt."[145]

Gegen solche Angriffe wehrten sich die Kultbürokraten der Petőfi-Gesellschaft mit giftigen Worten, wie das folgende Zitat aus dem Jahrbuch der Gesellschaft von 1911 dokumentiert:

„Der magyarische Dichter sei ein Adlerauge in den hochgelegenen Burgfesten der Kultur, wo er stets zu betonen hat, daß an diesem geographischen Ort, wohin das Schicksal unsere Ahnen führte, der einheitliche magyarische Nationalstaat bleiben muß, denn er ist der einzige Ort, wo unser kulturelles Leben existieren kann. Außerhalb dieses Ortes ist

[143] Zit. n. Kalla, Irodalmi relikviák, S. 69.
[144] Zit. n. Kalla, Relikviák, S. 73.
[145] Zit. n. Kalla, Relikviák, S. 73.

Sumpf und Barbarei [...] Das Talent ersetzt nicht das Nationalgefühl, und wer magyarisch schreibt, aber nicht magyarisch fühlt, dessen Talent nützt dem Land nichts und auch nicht der Menschheit; ein solches Talent gleicht den ephemeren Resten der Natur, bald verlöschenden Irrlichtern im Sumpf."[146]

In dieser Sprache drückte sich das Bedrohungsgefühl der herrschenden Klasse aus, das die Nationalitätenpolitiker wie auch die demokratischen und sozialistischen Bewegungen als Gefahr ansah und sich mit archaisch-militärischen Metaphern zur Wehr setzen zu müssen glaubte. Gegen die konservative Vereinnahmung von Petőfis Erbe, die schon unter Jókai eingesetzt hatte, liefen Radikale mit republikanischen Neigungen schon seit längerer Zeit Sturm. Ein enger Freund von Mihály Táncsics, Károly Színi, veröffentlichte Mitte der 1870er Jahre vier bis dahin unbekannte Petőfi-Gedichte in seinem kaum gelesenen „politisch-spöttischen" Wochenblatt *Riadó* (Alarm).[147] Színi, der seit 1848 mehrere radikale Zeitungen gegründet hatte, beklagte sich darüber, daß „viele bis heute nicht wissen, daß es solche Zeitungen überhaupt gibt", als sich 1869 statt der erhofften 3.000 nur drei Abonnenten einstellten.

Interessant ist der Konflikt um diese Gedichte aus mehreren Gründen: Erstens weil die offizielle Petőfi-Rezeption der Zeit aus politischen Erwägungen heraus über die revolutionären und radikalen Passagen hinwegging; zweitens, weil er beispielhaft zeigt, wie die radikale Opposition nach dem Ausgleich allmählich Elemente einer national-revolutionären Geschichtsauffassung zusammentrug, die für die sozialistischen und kommunistischen Nationalgeschichtskulte des 20. Jahrhunderts richtungsweisend werden sollte, und schließlich drittens, weil es der Vorläufer eines Streits war, der sich in der Horthyzeit wiederholen sollte und daher geeignet ist, Kontinuität und Wandel des Petőfikultes exemplarisch aufzuzeigen.

Die Veröffentlichung der Gedichte geschah in Reaktion auf die Anthologie *Petőfi Sándor költeményei* (Gedichte S. P.s), die 1874 von Pál Gyulai, einem früheren 48er aus dem reformierten Milieu, nun Vizepräsident der Kisfaludy-Gesellschaft (1873) und Mitglied der Akademie (1867), herausgegeben wurde.[148] Die Edition wurde von einem Rezensenten scharf kritisiert:

„Vier Gedichte fehlen zur Gänze; und zwar 'Gegen die Könige', 'Österreich', 'Hier ist mein Pfeil', 'Hängt die Könige auf'; und dazu gibt es noch in vier Gedichten ein bis zwei Auslassungen. Die weggelassenen Gedichte und die verstümmelten Teile sind poetische Äußerungen von Petőfis revolutionären und republikanischen Gedanken, sie wegzulassen ist ein Zeichen politischer Unduldsamkeit und Kleinlichkeit."[149]

[146] Zit. n. Kalla, Relikviák, S. 83.
[147] Zit. n. Simor, Ismeretlen, S. 32.
[148] Simor, Ismertlen, S. 33. Gyulai, Pál (1826-1909), MÉL I, 1967, S. 649f.
[149] Lajos Bartók im *Otthon* 1874, zit. n. Simor, Ismeretlen, S. 33. Bartók, Lajos (1851-1902), war politischer Satiriker, der seit 1878 das Satireblatt *Bolond Istók* herausgab. 1887-1896 Abgeordneter der Unabhängigkeitspartei. 1883 auch Mitglied der Kisfaludy-Gesellschaft. MÉL I, 1967, S. 132. Als junger Schriftsteller und Satiriker arbeitete er gegen Deák und für Tisza.

Gyulai unterstellte daraufhin seinerseits seinem Gegner, die Texte des Dichters nicht genau zu kennen. Der *Riadó* veröffentlichte im Oktober 1874 die vier genannten Gedichte. Später erschienen auch in der weiter verbreiteten Literaturzeitschrift *Otthon* (Daheim) dieselben Gedichte in einer korrigierten Fassung. Eine neue Dichtergeneration, von Gyulai als „Petőfi-Epigonen" abschätzig charakterisiert, begann, antimonarchische Verse zu verfassen, wobei sie vor allem aus den vier 1874 veröffentlichten antihabsburgischen Gedichten zitierten.

Während in den 1850er Jahren noch das bloße Rezitieren von Petőfi-Gedichten polizeilich verfolgt wurde, konnten zwanzig Jahre später auch seine radikalen Gedichte erscheinen, wenn auch in eher peripheren Literaturblättern. Vor dem Hintergrund des Ausgleichs mit Habsburg entwickelten sich die bis ins 20. Jahrhundert sich fortsetzenden drei möglichen politischen Aneignungen von Petőfis „Erbe", die romantisch-nationale und die spätere national-völkische des offiziellen Kultes sowie die national-revolutionäre der Opposition.

Károly Színi hatte sich schon 1867 in *Egyenlőség* (Gleichheit), einem seiner zahlreichen kurzzeitig erscheinenden Blätter, darüber ereifert, daß Baron Eötvös von Franz Joseph den Sankt-Stephansorden empfangen würde:

„In der heutigen langweiligen, profitgierigen, hinter Ämtern, Titeln und der Regierung herjagenden Welt hat man von der Revolution nichts zu befürchten. Jene Männer, welche zu deren geistigen Führern zählen – denn warum sollen nicht Schriftsteller die Führer des Fortschritts sein? – eben jene Männer, welche 1848 erlebten und gar damals zu Helden des 'Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit' wurden, richten sich heute, 1867, nach dem Adel. Das sind die heutigen Magyaren, die goldene Dichterkreuze von der Macht entgegennehmen, und gar der erste Dichter unter ihnen, den einst Petőfi mit seiner Freundschaft ehrte und feierlich den Dichter des Volkes nannte, der im Busen des Volkes geborene János Arany, bekommt einen Orden, der ihm den Titel eines Barons einbringt, diese Männer, keine Angst!, die machen keine Revolution."[150]

Doch verkannte Színi, daß die 48er Revolution von Anfang an nicht von einer einheitlichen, sondern von einer sehr heterogenen Bewegung getragen worden war. Außerdem ignorierte er, daß ein großer Teil der Forderungen von 1848 mit dem Ausgleich verwirklicht wurde. Interessant ist dabei, wie er den 1849 verschollenen Petőfi zum unangreifbaren Kronzeugen der 'wahren' Auslegung der Bedeutung der Revolution machte. Auch Antal Szerb beschrieb in seiner Literaturgeschichte den Wandel der „petőfisierenden" Generation, die „Karriere machte und das petőfisieren ließ" und zog nüchtern Bilanz: „Jókai Mitglied des Oberhauses, Pál Gyulai Hochschullehrer, Károly Szász Bischof."[151] Das erinnert an Benedetto Croce, der die Zeit nach dem Risorgimento in Italien frei nach Hegel die „Epoche der Prosa" nannte. Aus der Sicht eines 'poetischen Vormärz' erschien die Zeit nach dem Ausgleich, als politische Karrieren nicht mehr durch dichterisches Talent, sondern im grauen Alltag der liberalen Honoratiorenpolitik und im parlamenta-

[150] Zit. n. Simor, Ismeretlen, S. 56f.
[151] Szerb, Magyar Irodalom, S. 392.

rischen Geschäft gemacht wurden, tatsächlich prosaisch. Doch entspricht dies auch der selbstkritischen Sicht einer 'Epigonengeneration'. Sie kannte die heroischen Taten der ersten Jahrhunderthälfte nur aus lyrisch verklärten Heldensagen, Produkte der nach den Reichsgründungen an die Macht gekommenen Elite.

2.3 Zusammenfassung: *Wie wurde aus dem Märzkult der Kalvinisten und Radikalen ein erfolgreicher nationaler Geschichtskult?*

Als zwischen 1861 und 1870 die italienische, ungarische und deutsche Nationalbewegung mit der Errichtung der Nationalstaaten am Ziel angelangt schienen, machten sich die inneren Trennlinien bemerkbar. Im Deutschen Reich spaltete sich die Nation in borussozentrische und zumeist protestantische Anhänger des Germanenkultes, des „Alten Reiches" und des Sieges gegen den „Erzfeind" Frankreich auf der einen, katholische und sozialistische „Reichsfeinde" auf der anderen Seite. Die Ereignisse von 1848/49 'paßten' nicht zu den Reichseinigungsmythen, deren strahlender Held damals der Schurke gewesen war. Daher nahmen sich nur die liberale Linke, die Demokraten und die Sozialdemokratie des 48er-Kultes an, der am Rande der nationalen Geschichtskultur des Reiches blieb.
In Ungarn und Italien fanden die Eliten der neugeschaffenen Nationalstaaten dagegen einen Kompromiß zwischen der Erinnerung an 1848 und den jeweiligen monarchischen Reichsgründungsmythen: Die Revolution wurde unter Ausklammerung ihrer radikalen Aspekte und Akteure als Vorläufer der Nationalstaatsgründung in die offizielle Nationalgeschichte einverleibt. Allerdings funktionierte das in Italien besser als in Ungarn, wo es keine anderen bedeutenden Risorgimento-Ereignisse (wie etwa die italienischen Revolutionen von 1830) gab. Doch war es im Unterschied zu Deutschland kein Problem, einem Petőfi oder Kossuth, einem Mazzini oder Garibaldi Statuen zu errichten, ihnen Kultorte zu weihen.
So blieb die Geschichtskultur auch dieser liberalen Länder gespalten, wie die Unpopularität der offiziellen Nationalfeiertage 11. April (Ungarn) bzw. 2. Juni (Italien) zeigte. Der monarchisch-konservative Charakter der Feiern, Gunstbezeugungen des jeweiligen Monarchen an das revolutionäre Volk, führte dazu, daß die Nationalfeiern nur behördlich verordnete Aufmärsche von Militär, Gymnasiasten und Beamten blieben und sich bald populäre Gegenfeiern etablierten, wie der 15. März in Ungarn oder der 20. September in Italien. Im Unterschied zu Deutschland hörten die politischen Eliten der beiden Länder nicht auf, um das 'Erbe' von 1848 zu kämpfen. Dies hing auch damit zusammen, daß

es im Unterschied zu Deutschland möglich war, das italienische und ungarische '48 als nationalen Freiheitskampf gegen ausländische Feinde wie Österreich oder Rußland zu deklarieren und damit etwaige sozialrevolutionäre Momente der Ereignisse in den Hintergrund zu drängen.
Daß die konservative und nationalistische Lesart von 1848 in Ungarn im Laufe der Zeit stärker wurde, konnte am Beispiel der Petőfi-Gesellschaft gezeigt werden. Die Geschichte des Petőfi-Denkmals verdeutlicht, wie der 48er-Kult nach 1867 zunehmend bürokratisiert und verstaatlicht wurde, nachdem sich die persönlichen Bindungen und Erfahrungen zwischen Kultförderern und Kultobjekten aufzulösen begannen. Wäre er ein Kult allein der Radikalen geblieben, wie in Deutschland, wäre er dann auch in Ungarn kein erfolgreicher nationaler Geschichtskult geworden? Wohl kaum, denn erst die soziale und politische Anschlußfähigkeit, die Identifizierung auch konservativer Politiker mit den selbsternannten Revolutionären, zeichnete das ungarische 1848 als kultfähiges Ereignis aus.

3 Die Katholiken, der Staat und die Etablierung des Kultes um König St. Stephan (1860-1918)

Kardinal Rampolla, vatikanischer Staatssekretär, ermahnte Mitte der 1890er Jahre die ungarischen Bischöfe, nicht „ohne Kampf das apostolische Königreich des Hl. Stephan an die Calviner und Juden auszuliefern."[1] Vor dem Hintergrund des ungarischen 'Kulturkampfes'[2] von 1894, nach den Kämpfen in Italien, im Deutschen Reich und im republikanischen Frankreich, untermauerte der vatikanische Staatsmann die Position der ungarischen katholischen Kirche historisch und konfessionell. Er argumentierte damit ganz ähnlich wie die Großväter von Gyula Illyés, indem er die konfessionelle Frage mit dem Problem der nationalen Identität verknüpfte. Die Probleme der katholischen Kirchenhierarchie mit dem 48er-Kult, die sich politisch und sozial erklären ließen, trugen mit dazu bei, daß sie die ungarische Nationalgeschichte auf eine ganz andere Weise zu ihrer eigenen machte. Betrachtet man den ungarischen Stephanskult jedoch genauer, dann erkennt man, daß er nicht unbedingt als Reaktion auf den 48er-Kult bezeichnet werden kann. Vielleicht deshalb, weil seine Wurzeln bis ins 12. Jahrhundert zurückreichen? Dieser Behauptung hätten die protestantischen Nationalisten oder auch der liberale Katholik Mihály Horváth entgegengehalten, die magyarische Freiheit sei noch älter und insofern 1848 nur eine Rückkehr zu dieser, denn Stephan habe mit dem Christentum auch das Feudalsystem eingeführt, das für die meisten Magyaren Unfreiheit bedeutete.

Wenn man die Ebene des konfessionell-nationalen Diskurses des 19. Jahrhunderts und seiner Mythen verläßt und nach Verdichtungen kultischer Handlungen in unmittelbarem Zusammenhang mit der nationalen Geschichte sucht, dann stößt man wie beim Märzkult unweigerlich auf das Jahr 1860. Im März und April 1860 wurde erstmals landesweit und offen für die Erinnerung an 1848 demonstriert. Im Sommer desselben Jahres betonte der Primas von Ungarn erstmals die Bedeutung der seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts am 20. August gefeierten Prozession der Handreliquie von König Stephan I. für die moderne nationale Geschichte. Und dies tat er, obwohl Wien über Mittelsmänner im Vatikan ihn

[1] Zit. n. Csáky, Die r.-k. Kirche, S. 301.

[2] Aus dem Pallas erfährt man, daß der Liberale Virchow das Wort „Kulturkampf" [ung. *kulturharc*] 1873 prägte. Im liberal gesinnten Lexikon wird es nur für den deutschen Fall verwendet. Für Ungarn spricht man von „kirchenpolitischen Reformen", aber auch „kirchenpolitischem Kampf" zur Bezeichnung der Auseinandersetzungen seit 1892, die obligatorische Zivilehe und das Standesamt einzuführen. Zur europäischen Dimension des Phänomens: Becker, Kulturkampf; Pallas.

gemahnt hatte, dies nicht zu tun. Der Konflikt mit Wien, der auch in diesem Fall schon vor 1860 begonnen hatte, führte zum Durchbruch beim Versuch, einen massenwirksamen national-magyarischen Kult einzuführen. Ironie der Geschichte: Es waren die Habsburger selbst gewesen, die „den ungarischen Adligen seit Anfang des 18. Jahrhunderts eingetrichtert hatten, Ungarn sei das Land des heiligen Stephan, der Maria, eine Bastion der Christenheit".[3] Nun richtete sich diese Tradition gegen sie selbst.

Wie bei den Kalvinisten führte der Versuch der Wiener Regierung, die katholische Kirche in die Gesamtmonarchie einzugliedern, zur Annäherung der Kirchenelite an die ungarische Nationalbewegung. Als das Kaiserreich im Konkordat von 1855 vorsah, die ungarischen den cisleithanischen Bischöfen gleichzustellen, was die Sonderrechte des Primas von Ungarn bedrohte, schwenkte der bis dahin als habsburgfreundlich geltende Oberhirte auf die Seite der Nationalbewegung, ohne jedoch deren liberale Tendenzen zu übernehmen. Ähnliches geschah auch bei anderen Vertretern der ungarischen Aristokratie, die nun erkannten, daß sie zugleich konservativ und national sein konnten.

Wenn der Kardinalstaatssekretär Ende des 19. Jahrhunderts an die nationalhistorische Identität des ungarischen Katholizismus erinnerte, dann tat er dies auch, um die Fronten gegenüber dem Liberalismus deutlich zu machen. Dies berührt wiederum Diskussionen, die innerhalb des politischen Katholizismus in Ungarn seit Beginn der magyarischen Nationalbewegung geführt wurden, auch angeregt durch Katholiken im nachrevolutionären Frankreich und in Deutschland, was schließlich in die politische und soziale „katholische Renaissance" seit der Jahrhundertwende münden sollten.

Damit sind die drei Themenfelder benannt, in deren Zusammenhang im folgenden die Entstehung des modernen nationalhistorischen Stephanskultes im 19. Jahrhundert nachgezeichnet werden soll. Zunächst wird die Erneuerung der Stephansprozession im Jahr 1860 als Neubegründung des mittelalterlichen Heiligenkultes skizziert (3.1). Der darauffolgende Abschnitt beschäftigt sich mit der Sankt-Stephans-Gesellschaft, die sich seit ihren Anfängen 1848 von einer national-liberalen zu einer national-konservativen Vereinigung entwickelte und darin Parallelen zur Entwicklung der Petőfi-Gesellschaft aufweist (3.2). Der dritte Abschnitt analysiert die Diskussionen über den Stephanskult in den verschiedenen konfessionellen und politischen Lagern jenseits des Katholizismus, insbesondere im Zusammenhang um die Erhebung des Stephanstages zum Nationalfeiertag im Jahr 1891 (3.3).

[3] Kosáry, Újjáépítés, S. 137. Vgl. a. Barany, Hungary.

3.1 Vom Heiligenkult zum nationalen Geschichtskult: Ursprünge und Entstehung der Prozession der Heiligen Rechten König Stephans I. vom Mittelalter bis 1860

Bevor die entscheidende Wende des Jahres 1860 behandelt wird, müssen zunächst all jene Merkmale des mittelalterlichen und des barocken Stephanskultes genannt werden, die auch für den späteren nationalen Geschichtskult von Bedeutung waren. Michael Mitterauer betont, daß die Überwindung der ortsgebundenen Heiligenverehrung des Mittelalters notwendig war, um zu den „modernen personen- bzw. ereignisorientierten historischen Gedenktagen neueren Typs" zu kommen.[4] Dabei spielte die Reformation und die von ihr eingeführten Reformations-, Luther- oder Gutenbergfeiern eine wichtige Vorreiterrolle, da sie bereits überregional vorgestellte Konfessionsgemeinschaften ermöglichten und auf einem historischen Zeitverständnis basierten, das nicht mehr zyklisch war. Außerdem ging das Recht, Feiertage einzuführen, in den protestantischen Gebieten auf den Landesherrn über, während in katholischen bis ins 18. Jahrhundert der Papst zuständig blieb. Im Barock nahmen die dynastischen Jubiläumsfeiern einen bedeutenden Aufschwung, wobei sich staatliche und kirchliche Gedenktagskultur überlagerten.[5] Der im folgenden zu betrachtende Sankt-Stephanstag ist ein Feiertag, der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts von einem rein religiös-monarchischen zu einem staatlich-nationalen Feiertag veränderte, dabei jedoch seine anfänglichen Bedeutungen nie ganz verlor.

Der Heiligenkult um König Stephan (István) I. (978?-1038) geht auf das 11. Jahrhundert zurück. Ein Thronfolger von König Stephan, Ladislaus [László] (1040-1095), untermauerte die Legitimität seiner Herrschaft durch die Stiftung eines Reliquienkultes.[6] Noch war die königliche Legitimation der Árpáden-Dynastie nicht gefestigt, weil die Überführung des Nomadenvolkes in das Christentum und die Schaffung eines Feudalstaates nach europäischem Muster, das Werk Stephans, zu blutigen Konflikten zwischen den christlichen und den heidnischen Stammesführern des Königreichs geführt hatte. Am Anfang des Stephanskultes stand die Legitimation von Herrschaft durch drei Autoritäten: das Papsttum, das Heilige Römische Reich und Byzanz. Alle drei segneten das neue Königtum ab. Die Heiligsprechung Stephans durch Rom war Teil einer ganzen Serie von Kanonisierungen, welche der ungarischen Kirche fünf ungarische Heilige bescherte: König Stephan selbst galt als der Herrscher, der das Christentum mit dem Schwert einführte; sein Sohn Emmerich/Heinrich [Imre] wurde deswegen ausgewählt, weil er in den „Ermahnungen" Stephans als idealer christlicher Herrscher beschrieben wird; Bischof Gerhards [Gellérts] Kanonisation entsprach der Heiligsprechung des Slawenbekehrers Adalbert. Gellért

4 Mitterauer, Anniversarium, S. 57.
5 Mitterauer, Anniversarium, S. 61.
6 Berend, „„Szent István".

(977-1046) oder Giorgio, Heiliger und Märtyrer, vermutlich aus der venezianischen Familie Sagredo stammend, soll am 24. September 1046 das Martyrium erlitten haben; hinzu traten zwei Eremitenheilige, Lokalheilige, deren Viten schon vorlagen.

Vergleichbare Heiligsprechungen von Mitgliedern von Herrscherhäusern fanden im 11. Jahrhundert in fast allen europäischen Ländern statt, wenn auch mit deutlichen Unterschieden zwischen West-, Mittel/Nord- und Osteuropa. Marc Bloch zufolge mußten die neuen Dynastien ihr Prestige durch neuartige sakrale Legitimationsformen aufwerten.[7]

Nach der Hartvik-Legende war bei der Öffnung des Grabes Stephans im Jahre 1083 aus Anlaß der Heiligsprechung die durch ein Wunder unversehrte rechte Hand des Staatsgründers Stephan gefunden worden.[8] Dem exhumierten Körper(teil) des Königs „entströmte ein wunderbarer Duft von Balsam", ein Zeichen von besonderer Heiligkeit.[9] Seither trägt die Hand den Namen „Heilige Rechte" (*Szent Jobb*). Nach verschiedenen Bibelstellen ist eine rechte Hand als „körperliche Manifestation [der] geistigen Absicht" einer Person, als Zeichen herrscherlicher Macht sowie richterlicher Gewalt anzusehen.[10] Das ungarische Wort *jobb* bezeichnet sowohl die Richtung „rechts" als auch „besser" (Steigerung von *jó*, gut) und wurde im Mittelalter synonym zu *jog* („Recht") verwendet.[11] Die Reliquie symbolisierte Herrschaft und Gerechtigkeit des Königs und bestätigte die Heiligkeit der von ihm geschaffenen Institutionen Staat und Kirche.[12]

Der mittelalterliche Kult um das heilige Königtum speiste sich hauptsächlich aus drei Quellen:[13] Aus der hellenischen und römischen Tradition, Herrschern sakrale und göttliche Eigenschaften zuzuschreiben, welche über Byzanz ins europäische Mittelalter gelangte; aus der Zuschreibung charismatischer Qualitäten an germanische und andere heidnische mittelalterliche Fürsten und drittens aus dem in der Spätantike entstandenen frühchristlichen Heiligenkult.

Während in der Entstehungsphase des Stephanskultes der Machtaspekt (Staatsbildung, Christianisierung, Legitimation) im Vordergrund stand, ist in der zweiten Phase eine Verstärkung des Aspektes der Frömmigkeit zu beobachten. Man könnte auch sagen: der

7 Bloch, Les rois, S. 79-85.
8 Hartvik oder Chartuicius [11.-12. Jahrhundert], vermutlich Bischof von Győr, erweiterte im Auftrag von König Kálmán die „Kleine" zur „Großen Stephanslegende" oder Hartvik-Legende. Am besten erhalten war diese im Pester Kodex, der 1814 aus Frankfurt/M. an das Nationalmuseum in Pest übergeben wurde. Ediert wurde die Legende 1881 in den „Historiae Hungaricae fontes domestici" (Pécs 1881). Ins Ungarische übertrug sie 1854 János Érdy. Dazu: Pauler, A Hartvik-legenda; Tóth, Zoltán, A Hartvik-legenda; MÉL, I, 1967, S. 680.
9 Klaniczay, The Uses, S. 87.
10 Reallexikon f. Antike u. Christentum, Bd. 13 [1986], S. 402-482, hier S. 403.; vgl. auch Biblisches Historisches Handwörterbuch [1994], S. 631. Noch immer grundlegend die Studie des im Ersten Weltkrieg gefallenen französischen Soziologen Robert Hertz von 1909: Hertz, The Pre-eminence.
11 Hinweis bei: Hann, Socialism, S. 16, Anm. 29.
12 Basics, A „basilica minor", S. 16.
13 Klaniczay, The Uses, S. 80, mit weiteren Literaturhinweisen. Grundlegend: Kantorowicz, The King's, S. 8.

„von oben" eingerichtete Heiligenkult sollte durch die Hinzufügung weiterer Legenden „nach unten" verbreitert werden.[14] Als Ergänzung des Herrscherkultes stand seit dem 12. Jahrhundert die Marienverehrung bereit.[15] Diese vollzog sich im Zusammenhang mit der Feminisierung der dynastischen Heiligenkulte, die im 13. Jahrhundert einsetzte. Die Stephanslegende wurde folgendermaßen erweitert: König Stephan weihte bei seinem Tod das Land der Heiligen Jungfrau.[16] Auf diese Weise wurde das neue Reich in den kulturellen Umkreis des westlichen, abendländischen Christentums integriert. Eine vorsichtige Anlehnung an das Heilige Römische Reich hatte schon Stephan betrieben, um seine Herrschaft außenpolitisch abzusichern. Besonders in der Moderne sollte das Doppelsymbol Stephan/Maria als komplementäre Identifikationsfläche dienen. Sowohl Maria als auch Stephan konnten die Nation, ihre Geschichte, ihr „Schicksal", ihre Trauer, ihr „Martyrium", ihren Triumph gegenüber fremden Mächten symbolisieren. In einem Brief an den ungarischen König Salomon hatte Papst Gregor VII. 1074 davon gesprochen, daß Stephan sein Königreich dem heiligen Peter darbot. Die marianische Erweiterung der Legende hing vermutlich mit der Betonung der Selbständigkeit des Königreichs gegenüber dem Papsttum zusammen.[17]

Im 15. Jahrhundert wurde die Reliquie nach Székesfehérvár überführt. 1514, nach der Schlacht von Mohács, eroberten die Osmanen Székesfehérvár, doch die Handreliquie war bereits an einen anderen Ort gebracht worden. 1590 tauchte die Heilige Rechte in Ragusa (Dubrovnik) auf.

Neben den Türkenkriegen stellte die Reformation eine Gefahr für die Reliquienkulte dar. Ungarn war zu Beginn des 17. Jahrhunderts fast vollständig zum Protestantismus übergegangen. Das Land war dreigeteilt: Esztergom, Ofen-Buda und Székesfehérvár befanden sich in der Hand der Osmanen, Westungarn gehörte zum Habsburgerreich, im Osten lag das überwiegend protestantische Fürstentum Siebenbürgen. Der Protestantismus pflegte den Kult um den heiligen König nicht.[18] Sowohl Kalvin als auch Luther lehnten den Reliquienkult als „Abgötterei" ab.[19] Nach Auffassung der Reformatoren, wie auch schon einiger Kirchentheologen vor ihnen, durfte die Heiligenverehrung (*adoratio*) nicht zur Anbetung (*invocatio*) werden, die allein Gott gebührt. In der religiösen Praxis wurde dieser Unterschied häufig verwischt. Um dies zu vermeiden, schafften die Reformatoren die Heiligenverehrung praktisch ab, auch wenn sie in der protestantischen Lehre theoretisch verankert blieb. Im Kult, und das war das Entscheidende, wurden die materiellen Beweise

14 Hann, Socialism, S. 21f.
15 Klaniczay, The Uses, S. 93. Damals wurden die ungarischen Königinnen Elisabeth und Margarethe heiliggesprochen. Nach Klaniczay wurde die dynastische Legitimationsbasis, die zuvor nur den männlich beherrschten weltlichen Hof umfaßte, auf diese Weise um einen zweiten „himmlischen" in Form von Nonnenklöstern, in die sich die Königinnen zurückzogen, erweitert.
16 Basics, A „basilica minor", S. 11.
17 Berend, Szent István, S. 2.
18 Gyarmati, Nemzettudat-hasadás.
19 Zit. n. Hauck, „Reliquien", S. 634.

durch rein symbolische Verweise ersetzt. Die katholische Kirche ging – im Zeichen der zunehmenden Konfessionalisierung – einen anderen Weg. Das „Decretum de invocatione, veneratione et reliquis Sanctorum, et sacris imagibus", welches das Tridentinum 1563 verabschiedete, legte fest, „daß die Leiber der Heiligen lebendige Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes waren und dereinst zum ewigen Leben erweckt werden".[20] Damit blieb der Reliquienkult in Gegensatz zur protestantischen Praxis erhalten. Zugleich wurde jedoch die Aufsichtspflicht der Bischöfe über die Heiligenkulte in ihren Diözesen verstärkt. Damit schuf die katholische Kirche einen gesicherten Raum für den Heiligen- und Reliquienkult, den sie zugleich besser überwachen konnte.

Nach einem Jahrhundert blutiger Auseinandersetzungen zwischen Habsburg, den siebenbürgischen Fürsten, die sich schützend vor die neuen Konfessionen stellten, und den Türken, kam es zu einer habsburgischen Rückeroberung der ungarischen Länder. Mit der Festigung der habsburgischen Herrschaft ging eine verstärkte Rekatholisierungspolitik einher. Diese wurde begleitet durch die Propagierung populärer barocker Frömmigkeit, die auch an ältere Traditionslinien anknüpfte.[21] 1686 hatte Papst Innozenz XI. den Aufbau eines katholischen Europa angemahnt und ein Fest des heiligen Stephan von Ungarn gefeiert: Das Land sollte wieder für den katholischen Glauben gewonnen werden.

Im Zuge ihrer absolutistischen Reformen bemühte sich Maria Theresia seit den 1740er Jahren, Ungarn administrativ in die Monarchie zu integrieren.[22] Um den ungarischen Adel enger an den Hof zu binden, stiftete Maria Theresia 1746 den „Sankt-Stephansorden" als höchsten zivilen Verdienstorden der Monarchie.[23] In der Person Maria Theresias konnte die mittelalterliche Verbindung der Stephanslegende mit dem Marienpatronat reanimiert werden: Sie trat nicht nur als Königin, sondern auch als marienähnliche Schutzpatronin des Landes auf. Zur Festigung ihres Anspruches auf den ungarischen Thron, den sie mit der Krönung in Preßburg 1741 bestieg, betonte man die Kontinuität zwischen dem heiligen Stephan und Maria Theresia.[24] Jesuitische Gelehrte verbreiteten die Auffassung, die sogenannte „Stephanskrone" sei als Symbol für den ungarischen Staat und dessen enge Bindung an das Papsttum anzusehen. Sie gerieten dabei in einen Streit mit dem Jenenser aufgeklärten Historiker Gottfried Schwarz, der behauptete, die Stephanskrone stamme aus Byzanz und nicht aus Rom.[25] In diesem Zusammenhang entstand auch die Idee der Rückführung der Handreliquie. Doch die Bürgerschaft Ragusas widersetzte sich zunächst diesen Plänen. Erst als Ragusa von der russischen Flotte bedroht und die Kaiserin um

20 Zit. nach: Larsson; Hausberger, „Heilige/Heiligenverehrung I-VII", S. 663.
21 Harvolk, „Volksbarocke" Heiligenverehrung.
22 A History of East Central Europe, Bd. VI, S. 221.
23 Maria Theresia und ihre Zeit, S. 298f. Die damaligen Bemühungen der Habsburger um die Wiederbelebung älterer Heiligenkulte erstreckte sich sogar auf den als Ketzer verbrannten Böhmen Jan Hus, der im 19. Jahrhundert von der tschechischen Nationalbewegung, allen voran durch den Historiker Palacký zum „Nationalheiligen" erklärt werden sollte. Schulze-Wessel, Tschechische Nation, S. 312f.
24 Maria Theresia und ihre Zeit. Hier Kapitel 8. Die Krönung zu Preßburg, S. 71-79.
25 Deér, Heilige Krone, S. 13f.

Hilfe bitten mußte, ergab es sich, daß die Reliquie im Sommer 1771 zunächst nach Wien überführt werden konnte. Zwei der bedeutendsten Geschichtsschreiber der damaligen Zeit, Adam Franz Kollár und der Jesuit György Pray bestätigten nach einer Untersuchung die Echtheit der Reliquie.[26] Kammerherr Antal Grassalkovics und Graf András Hadik, der Eroberer von Berlin (1757), eskortierten die Reliquie nach Ofen-Buda.[27] Dort wurde sie in der Sigismundkapelle der Hofkirche untergebracht. Auf Weisung Josephs II. wurde die Bewachung der Reliquie den „Kreuzrittern des Roten Sterns", in der Regel Tschechen, übertragen, bis der König 1882 den Hofpfarrer von Ofen-Buda damit betraute. Die Heilige Rechte, nun in der königlichen Burgkapelle untergebracht, sollte wie die Krone die Herrschafts- und Rechtskontinuität der Habsburger unterstreichen und die Integration der *natio Hungariorum*, des ungarischen Adels, in das Habsburgerreich symbolisieren.

Sechsmal im Jahr wurde die Heilige Rechte öffentlich ausgestellt: am 29. Mai für drei Tage, am 27. Juni (hl. Ladislaus), am 21. Juli für drei Tage, ab dem 20. August für acht Tage, am 2. September (Tag der Wiedereroberung der Burg von Ofen-Buda) und schließlich ab 5. November (hl. Emmerich) für drei Tage. Außerdem sollte die Reliquie bei Krönungen und Sitzungen der Ständeversammlung gezeigt werden. Zu dieser Zeit waren die Reliquienfeiern mehrtägige Veranstaltungen der Monarchie und der Kirche. Die Bedeutung der Stephansprozession erhöhte sich 1774, als Papst Benedikt XIV. das Fest auf den 20. August begrenzte und die Königin dem Vorschlag des Statthaltereirates von Ofen zustimmte, am Tag des Schutzpatrons des Apostolischen Königreichs eine Arbeitspause für alle Katholiken zu gewähren, „damit sie den Tag des heiligen Königs Stephani als das Hauptfest aller Orten zu feueren verordnen sollen".[28] 1780 wurde die Heilige Rechte symbolisch der katholischen Universität anvertraut. Die 1635 von Kardinal Péter Pázmány gegründete Jesuitenuniversität, 1741 als „katholische" Universität bestätigt, wurde erst 1848 als „ungarische Landesuniversität" dem Kultusministerium unterstellt und damit säkularisiert.[29] Die Neugründung der Universität in Pest (1777) und die Verlagerung des Heiligenkultes nach Ofen-Buda (1771) – zuvor war Székesfehérvár, wo sich das Grab Stephans befindet, der eigentliche Kultort gewesen – müssen als notwendige Voraussetzung für die spätere Hauptstadtwerdung angesehen werden.

Der zurückgekehrte Katholizismus bemühte sich aber auch um eine wissenschaftliche Fundierung des Stephansmythos. Den Grundstein dazu hatte der aus Kőszeg in Westungarn stammende Jesuitengelehrte Meinhard Inchoffer (1584-1648) mit den *Annales ecclesiastici regni Hungariae* (Rom 1644) gelegt.[30] Hierin schilderte Inchoffer, angelehnt an die Konstantinlegende, den Sieg Stephans über Kaiser Konrad (1030) im Zeichen der Jungfrau Maria. 1791 wurde die Schrift in einer vierbändigen Ausgabe in Preßburg

26 Kollár, Ádám Ferenc [1718-1783], MÉL I, 1967, S. 952; Pray, György [1723-1801] MÉL II, 1969, S. 440.
27 Gábor, S. 31.
28 Gábor, S. 33.
29 Csáky, Die r. k. Kirche, S. 280f.
30 Siehe Art. „Inchoffer", in: Pallas.

erneut veröffentlicht. Die Arbeit am Stephansmythos setzte der Ordensgeistliche István Katona (1732-1811) fort.[31] Seine *Historia Critica Regum Hungariae*, die zwischen 1779 und 1817 in 42 Bänden erschien, war die bedeutendste Quellensammlung der Zeit. Dem weiterhin bestehenden Defizit dieses Herrscherkultes an affektiver Identifikationsmöglichkeit konnte durch die Verbindung mit dem Marienkult begegnet werden. Von Bedeutung war in diesem Zusammenhang die Verfassung und Verbreitung geistlicher Lieder. Konterkariert wurden diese Bemühungen allerdings durch den „religionsfeindlichen" Geist, den die Josephinischen Reformen, aber auch die zahlreichen Illuminaten-, Freimaurerorden und andere Geheimgesellschaften verbreiteten.[32]

Da es sich beim Stephanskult um einen monarchischen Heiligenkult handelte, der erst mühsam verwurzelt werden mußte, war seine spätere Verwandlung in einen modernen nationalen Geschichtskult weniger schwierig. Die habsburgisch und katholisch geprägte Vorgeschichte der Einführung des Stephanskultes führte allerdings dazu, daß der „Gründerkönig" als Kultfigur für die liberale Nationalbewegung des Vormärz nicht geeignet war. Wie gesehen, bezog sich Széchenyi in seinem Werk „Volk des Ostens" nur negativ auf ihn, in seiner „Valhalla" erwähnte er Stephan mit keinem Wort. Ebenso bedeutungslos war Stephan für die entstehende Denkmalsbewegung. Sie zog den Renaissancekönig und Eroberer Wiens, Matthias, vor. Die geringe Popularität des Gründerkönigs hing mit dem autoritären, konservativen und unpatriotischen Bild des Herrschers zusammen, wie es etwa der betreffende Artikel des lutherischen Gymnasiallehrers Pál Fábri in Hekenasts ungarischem „Conversations-Lexikon" (1839), zeichnete:

Nach Fábri habe Stephan „seinen nationalen Namen Vajk anläßlich seiner Taufe gegen jenen des ersten Märtyrers aufgegeben. Er gab 997 den Befehl, daß sich alle Ungarn taufen [...] lassen sollten. Dieser Befehl, und der große Einfluß von Fremden am Hofe, erregte den Zorn der Nation; und der Fürst von Somogy, Kupa, erhob sogar die Waffen gegen Stephan." Stephan führte mit ausländischer Hilfe die damalige „westeuropäische Ordnung" ein, worauf ihm Papst Sylvester ein Krone und ein apostolisches Kreuz sandte. „Zu bedauern" sei, so Fábri, „daß mit dem abendländischen Christentum die Gelehrtensprache auch Sprache des Hofes und des Landes in Ungarn wurde und lange Zeit die nationale Sprache aus ihren alten Rechten ausschloß."[33]

Ganz ähnlich erschien bei Horváth Stephan als gewaltsamer Modernisierer, der Ungarn dem Westen angeschlossen hätte, doch nimmt er ihn gegenüber Vorwürfen in Schutz: „Ueberdies wurde in einigen anderen Ländern, z. B. in Rußland, Sachsen, Scandinavien u.s.w. das Christentum durch viel strengere Mittel, unter blutigen Auftritten eingepflanzt." Mit Stephan begann eine „neue Epoche, Ursprung und Grund unserer bürgerlichen Einrichtungen". Stephan „verschied im Jahre 1038, heilig, so wie er gelebt hatte, reich an Verdiensten um sein Volk. Fünf und vierzig Jahre später wurde er, der größte Fürst seiner Zeit und ein wahrhaftes Muster der Könige des Mittelalters, sammt seinem

31 Katona, István [1732-1811] MÉL I, 1967, S. 877.
32 Karácsony, Magyarország egyháztörténete, S. 252.
33 Fábri, 'István [I.]', S. 477. Zur Person: Fábri, Pál (1790-1872). Magyar Írók, Bd. III, S. 54.

Sohne Emmerich von der Kirche in die Reihe der Heiligen aufgenommen. Seine rechte Hand, die man nach vielen Widerwärtigkeiten aus Dalmatien zurück erhielt, wird noch jetzt, unverwest, in der Ofner Burgkapelle aufbewahrt, als die theuerste Reliquie der ungarischen Christenheit."[34]

Horváths Rechtfertigung der Taten Stephans richteten sich gegen die Kritik des Historikers Ignatz Aurel Feßler (1756-1839), eines ehemaligen Kapuzinermönchs, der in der napoleonischen Zeit aus Ungarn floh und in Berlin zum Protestantismus übertrat und ein bedeutender Freimaurer wurde. In seinem zehnbändigen, damals unübertroffenen Standardwerk „Geschichte der Ungarn" hatte Feßler Stephans Werk gebrandmarkt:

„Solcher Eifer wider Heiden, Jsmaeliten und Juden, echter Religiosität widerstreitend, doch das Reich der Kirche, obgleich ohne Segen und ohne Freude, erweiternd, fand hohen Beifall bei der Clerisei und bei ihrem mächtigen Oberhirten in Rom."[35]

Zahlreichen der im Vormärz einschlägigen Autoren erschien daher der erste König des Landes nicht als Heldenfigur, sondern als umstrittene historische Gestalt. Daß er nicht dem Beispiel der slawischen Nachbarn gefolgt war und das östliche Christentum eingeführt hatte, wurde im Gegensatz zu später eher problematisch gesehen. Noch stand der Feind im Westen. Erst als sich die magyarischen Eliten von den anderen Nationalbewegungen innerhalb des Königreiches bedroht fühlten, neigten sie dazu wie Horváth die abendländische Wahl Stephans als große zivilisatorische Leistung hervorzuheben. Denn damit konnten sie die Zurückgebliebenheit der kleinen slawischen Völker und deren Unfähigkeit, Staatsvolk zu sein, historisch 'nachweisen'.

Nach dem Ende der napoleonischen Kriege, im Jahr 1819, forderte Palatin Joseph[36] die Vertreter der militärischen und zivilen Behörden dazu auf, sich an der Stephansprozession in Ofen-Buda zu beteiligen. Die Feier beschränkte sich bis 1848 auf einen ständischen und städtischen Rahmen, weil Ofen-Buda noch nicht alleinige Hauptstadt Ungarns war (in Preßburg residierte der Landtag und der Primas). Diesen Charakter der Feier unterstrich die Anwesenheit der Bürgerwacht (*polgárőrség*), die, 1789 gegründet, seit 1808 zur Aufrechterhaltung der inneren Ordnung in freien Königsstädten eingerichtet worden war. In ihr diente nur die bürgerliche, in ihrer Mehrheit deutschsprachige Oberschicht, die volles Bürgerrecht besaß; der (deutsche) Bürgereid wurde in Uniform abgenommen.[37] Außerdem war es bis 1848 nicht der ungarische Primas gewesen, der die Zeremonien am Stephanstag durchführte, sondern stets ein Geistlicher von geringerem Rang. Im Jahr 1838 etwa führte Nepomuk János Dercsik, ein Orientalist und früherer Zensor, als Vertreter der Kirche, der Stadtbehörden (Statthaltereirat) und der Universität (Rektor seit 1836) die Prozession an.[38] Pfarrer Joseph Reither aus der Wasserstadt, dem

[34] Zitate aus: Horváth, Geschichte, Bd. 1, S. 29, 31f., 46.
[35] Feßler, Geschichte, Bd. I, S. 628.
[36] Joseph Anton Johann Erzherzog von Österreich [1776-1847]. Wurzbach, S. 328-330.
[37] Budapest története, Bd. III, S. 429.
[38] Bericht der „Vereinigten Ofner-Pester Zeitung", der damals bedeutendsten Tageszeitung der Stadt, 23. August 1838. Dercsik, Nepomuk János [1785-1842]. Magyar Katolikus Lexikon, II, S. 583.

Stadtviertel unterhalb der Ofen-Budaer Burg, hielt damals die deutsche Predigt, Dechant Csizmadia, Pfarrer in Bajna, die ungarische. Die Prozession führte von der Kapelle der Schloßpfarrkirche zur Hauptpfarrkirche.[39] Einige Offiziere nahmen an der Zeremonie teil, alle übrigen Behörden, alle Pfarrgemeinden sowie sämtliche Zünfte. Am Schluß der Feierlichkeiten feuerte das Militär eine Ehrensalve ab.

Wie das Fest des böhmischen Schutzheiligen Johann Nepomuk am 16. Mai, bei dem die Einwohnerschaft der beiden Orte sich in der Mitte der Brücke beim Johann-Nepomuk-Bild traf, oder der Eliastag (*Illés-nap*), den die Pester Serben am 20. Juli begingen, war der Stephanstag ein überwiegend ständisch-städtisch-religiöses Fest, allerdings mit einem direkten Bezug zur Monarchie und zum ungarischen Staat.[40] Damit war potentiell die Anlage für einen nationalen Geschichtskult gegeben, faktisch handelte es sich weder um einen nationalen noch um einen historischen Kult, denn die überwiegend deutschen Stadtbürger von Ofen und Pest trugen kein magyarisches nationales und kein modernes historisches Bewußtsein zur Schau. Umgekehrt interessierten sich die Intellektuellen der magyarischen Nationalbewegung nicht für die katholisch-ständische Prozession.

1848 versuchte die magyarische Nationalbewegung erstmals, die Feier in eine Manifestation der nationalen Unabhängigkeit zu verwandeln, ohne jedoch ihren monarchischen Charakter zurückzudrängen. Dies hing mit der Notwendigkeit zusammen, die Habsburger für die ungarische Sache zu gewinnen. Bereits am 3. März 1848 hatte Kossuth auf einer Versammlung eine „neue Epoche in der Geschichte der ungarischen Monarchie" beschworen:

„Laßt uns Kraft schöpfen aus dem Treuegefühl zur Dynastie [...] und aus unserem bürgerlichen Pflichtbewußtsein. Das Volk ist ewig und wir wünschen uns eine ewige Heimat für das Volk und ewigen Glanz seiner Dynastie, deren Herrscher wir anerkennen. Die Vergangenheit wird in wenigen Tagen im Sarg liegen, aber mit Erzherzog Franz Joseph [...] steht ein glänzender Thronfolger bereit, der seine Kraft aus der Freiheit schöpft. Es ist meine ausdrückliche Überzeugung, daß die Zukunft der Dynastie und die Einheit der verschiedenen Völker des Reiches innig zusammenhängen."[41]

Schon im November 1847 hatte Kossuth von der zweiten, konstitutionellen „Gründung des Hauses Habsburg" gesprochen. Am Stephanstag 1848 war er bereits nicht mehr Oppositionsführer, sondern Mitglied der Märzregierung, verantwortlich dem am 5. Juli zusammengetretenen, erstmals auf Basis eines Wahlzensus gewählten Abgeordnetenhauses in Pest. Die Hoffnungen auf einen konstitutionellen Neubeginn der Habsburger auf dem ungarischen Thron mußten ein halbes Jahr vor der Thronbesteigung noch nicht aufgegeben werden. Erst im September erhob sich mit Billigung Wiens eine kroatische Armee unter Jellačić gegen die neue ungarische Führung. Bereits am 14. Juli war es zu be-

[39] Diese Kirche, heute unter dem Namen Matthiaskirche bekannt, geht auf das 13. Jh. zurück. Nach den Zerstörungen in der Türkenzeit wurde sie seit dem 18. Jh. zunächst von den Jesuiten, seit 1773 wieder als Gemeindekirche genutzt. 1873-1896 restauriert in neogothischem Stil. 1867 wurde Franz Joseph I. dort gekrönt, 1916 Karl IV., Budapest Lexikon, 1973, S. 818f.
[40] Budapest története, Bd. III, S. 412.
[41] Auch das folgende Zitat n. Marczali, „Kossuth, Lajos", S. 826.

waffneten Auseinandersetzungen zwischen der ungarischen Armee und Aufständischen der serbischen Nationalbewegung bei Szent Tamás (seit 1922 Srbobran, Jugoslawien) gekommen. Elf Tage später schlug Radetzky die piemontesischen Truppen; die italienische Nationalbewegung brach zusammen. Anfang August beschloß die ungarische Nationalversammlung, Wien bei einem eventuellen Waffengang gegen Frankfurt nicht zu Hilfe zu kommen, was am Wiener Hof die Befürworter eines Krieges gegen Ungarn stärkte.
Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, warum prominente Mitglieder der Märzregierung an den bisher eher städtisch-monarchischen Feierlichkeiten im Burgviertel teilnahmen. Die Ehrung des Staatsgründerkönigs war eine Ehrung der Monarchie und der katholischen Kirche: Institutionen, deren Loyalität die Märzregierung dringend brauchte. Daneben traten die Ehrung der Armee und der ersten Toten, die für den Nationalstaat gefallen waren, sowie die Mobilisierung der Pester und Ofen-Budaer Bevölkerung im Namen des königlichen Patrons. Doch wegen des Reversstreits der 1840er Jahre bestanden zwischen der Nationalbewegung und der katholischen Hierarchie weiterhin gegenseitige Vorbehalte. Das liberal gesinnte *Katolikus Néplap* (Katholisches Volksblatt) versuchte zu vermitteln:
„Im ganzen Reich ist bekannt, daß in Ungarn die Katholiken alljährlich den heiligen Stephan, den ersten ungarischen apostolischen König, am 20. August ehren; ja sogar, daß gemäß unserer heimatlichen Gesetze selbst Christen anderen Glaubens das Fest nicht nur als rein religiöse, sondern zugleich nationale Feier ebenso begehen." Unter den Budaern, so das „Volksblatt" weiter, habe es in diesem Jahr Diskussionen darüber gegeben, ob die Feier überhaupt abgehalten werden sollte, angesichts der Tatsache, „da so viele sowohl gegen die katholische Kirche wie auch gegen manche ihrer Zeremonien, andere sich jedoch dafür aussprachen oder schrieben."[42]
Aber inzwischen hatte es aufgrund von Ernennungen durch die Märzregierung eine Öffnung des Episkopats für liberale Geistliche, wie Mihály Horváth, gegeben, und ein neuer Primas, János Hám, war im Juni 1848 mit Zustimmung der Märzregierung ernannt worden.[43] So war es möglich, daß sich die erste konstitutionelle Nationalregierung und der erweiterte Episkopat zu einer gemeinsamen Feier einfinden und das problematische Verhältnis symbolisch überdecken konnten.
An der Feier nahmen von seiten der Kirche der Primas und sieben Komitatsbischöfe, unter ihnen Mihály Horváth, von seiten des Staates Palatin Stephan, die Minister des Inneren, des Verkehrs (Széchenyi) sowie der Kriegsminister teil, während Finanzminister Kossuth und Kultusminister Baron József Eötvös später hinzutraten. Tadelnd merkte das Katholische Volksblatt allerdings an, daß nur wenige der neu gewählten Beamten und Abgeordneten teilnahmen. Populär scheint die Veranstaltung innerhalb der liberalen Nationalbewegung jedenfalls nicht gewesen zu sein.
Nach der Prozession hielt Imre Szabó, Universitätsprofessor und Herausgeber des „Katholischen Wochenblatts", die Festpredigt. Der Redner war ein national gesinnter

42 Katolikus Néplap, S. 51.
43 Hám, János [1781-1857], Art. „Hám, János", in: Pallas.

Geistlicher, der sich nach 1849 für zehn Jahre aus dem öffentlichen Leben zurückziehen mußte, später aber ins Parlament gewählt (1861), zum Kultusminister (1868) und Bischof von Szombathely (1871) ernannt werden sollte.[44]
Szabó sprach vom Einklang zwischen den Werten der katholischen Kirche und der neuen politischen Machthaber:
„Unsere heilige Mutter Kirche ist nicht nur kein Feind von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, sondern vielmehr deren Parteigänger, denn die Welt hat all dies Christus zu verdanken, weil er die Menschheit befreite; er lehrte und lebte die Gleichheit; er führte die wahre Brüderlichkeit vor."[45]
Im Anschluß an die Zeremonie gratulierten Priester und zahlreiche Parlamentarier beider Häuser Erzherzog Stephan zum Namenstag. Danach wurde wieder fleißig gearbeitet: Kossuth beschäftigte sich am Nachmittag mit Finanzfragen, die anderen Minister kümmerten sich um ihre Ressorts.[46] Der Stephanstag wurde nicht als offizieller Feiertag betrachtet. In der neueren Historiographie über Budapest in den Jahren 1848/49 bleibt die Stephansfeier unerwähnt.[47]
Die liberale Vorstellung eines „Verrats" der katholischen Kirche an der nationalen Revolution und die Verdammung der Revolution als Irrweg durch die katholische Kirche trugen wohl dazu bei, daß die Erinnerung an die gemeinsame Feier am Stephanstag 1848 von beiden Seiten später verdrängt wurde.
Nach der Niederschlagung der Revolution sollte die Feier wie zuvor wieder der Loyalitätsbekundung der Untertanen gegenüber dem Herrscherhaus dienen, ähnlich wie die berüchtigte 1.-Maifeier von 1957, als die „Volksmassen" ihre „Verbundenheit" mit dem Führer Kádár ausdrückten.
Allerdings wurde am Stephanstag auch der „Nation" gehuldigt, dies war, wie auch andere Ergebnisse der Revolution (Bauernbefreiung, Rechtsgleichheit usw.), nicht rückgängig zu machen. Aber dies durfte nur unter strengen Auflagen geschehen, die verhindern sollten, daß die Feier in irgendeiner Weise mit der Revolution in Verbindung gebracht werden konnte. So war es 1850 etwa verboten worden, rote, weiße und grüne Blumen oder andere Kleidungsstücke in dieser Kombination zu tragen.
Zwei Tage nach der Geburtstagsfeier von Franz Joseph wurde der Stephanstag 1851 „in größtmöglichem Glanze" begangen.[48] Anwesend waren die Vertreter der österreichischen Militär- und Zivilbehörden sowie feierliche Züge der Zünfte mit ihren Fahnen aus beiden Städten und eine große Zahl von Gläubigen. Der neue Primas, János Scitovszky, hielt die

44 Szabó, Imre [1815-82], Art. „Szabó Imre", in: Pallas.
45 Katolikus Néplap, S. 51.
46 Kossuth Lajos az első magyar, S. 763-767.
47 Im monumentalen stadthistorischen Werk von Spira, *A pestiek*, das auf 826 Seiten die Ereignisse in der Stadt zwischen März 1848 und Herbst 1849 minutiös beschreibt, fehlt jeglicher Hinweis auf die Feier.
48 Katolikus Néplap, 21. August 1851.

Messe und „zeigte am Beispiel Stephans salbungsvoll die Obliegenheiten der Mächtigen auf, andererseits seine beispielhafte Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott".[49]
Scitovszky stammte aus einer slowakischen Familie und war seit 1838 Bischof von Pécs. Im Vormärz war er als kämpferischer Vertreter der Interessen der katholischen Kirche in der Frage der gemischtkonfessionellen Ehen hervorgetreten.[50] Seine Ernennung zum Primas hing mit seinen engen Verbindungen zum päpstlichen Nuntius in Wien und der ihm attestierten Kaisertreue zusammen, die er während der Revolution durch Anwesenheit am Wiener Hof bewiesen hatte.[51] Unter den Bedingungen der Militärverwaltung war die katholische Kirche vorübergehend eine der wichtigsten Institutionen zur Vertretung magyarischer Interessen gegenüber Wien, was der Vatikan unterstützte. Habsburgtreuer und erfolgreicher bei der Vertretung kroatischer Interessen war jedoch der Erzbischof von Zagreb, der 1853 die Autonomie der kroatischen gegenüber der ungarischen katholischen Kirche durchsetzen konnte.[52] Diese Zurücksetzung Scitovszkys sollte durch dessen Ernennung zum Kardinal im November 1854 ausgeglichen werden. Kurz darauf begannen die Verhandlungen zur Verabschiedung des Konkordats zwischen Wien und Rom. Dem ungarischen Episkopat, der auf bestimmte Privilegien zugunsten der Gesamtkirche des Kaiserreiches verzichten sollte, wurde die Stärkung der Position der Kirche gegenüber der Regierung als Kompensation angeboten. Das Konkordat zielte auf die Beseitigung des Josephinischen Kirchenregiments. Ein wichtiger Aspekt war dabei der Wunsch des Vatikans, die Gleichbehandlung der katholischen Kirche mit „all den verdammten, falschen Sekten"[53] des Protestantismus wieder zurückzunehmen.
Die Sorge des ungarischen Primas um seine rechtliche Stellung vergrößerte sich, als die abschließenden Verhandlungen über das Konkordat in Wien unter Ausschluß der ungarischen Seite stattfanden. Einem päpstlichen Gesandten fiel bei einem Besuch in Esztergom auf, daß in Ungarn die Meinung weit verbreitet sei, das „Konkordat sei ein Werkzeug, um Ungarn all seiner Privilegien zu berauben und es zu einem österreichischen Knecht zu machen".[54] Der Emissär versicherte dem Primas, das Konkordat sei unverzichtbar für die Sicherung der Rechte und Privilegien der katholischen Kirche in Ungarn: die Revolution wie auch der Josephinismus hätten dagegen auf deren völlige Beseitigung abgezielt. Das im August und September 1855 unterzeichnete Konkordat stärkte die Rechte des Vatikans und der katholischen Kirche im habsburgischen Reich, aber die Kontrolle des Staates über die Kirche blieb bestehen. Für Ungarn bedeutete das Konkordat die Rückkehr der Jesuiten, die Errichtung zahlreicher neuer Orden und eine Stärkung des katholischen Elements im öffentlichen Unterricht, was auch Scitovszky anerkannte. Zur gleichen Zeit formierte sich eine Oppositionsbewegung innerhalb des ungarischen Großgrundbesitzes („Altkonservative"), der die Beschneidung der Privilegien des Primas als Angriff auf die eigenen verstand und für eine Stärkung des politischen Gewichts des Oberhirten plädierte.
Um sein Prestige zu erhöhen und den Anspruch auf nationale Unabhängigkeit seiner Kirche zu unterstreichen, ließ der Primas die Basilika von Esztergom in monumentalem Stil vollenden (1856). Dieses „ungarische Zion" galt schon bald als kirchenpolitisches und nationales Symbol ersten Ranges. Die Basilika am Geburtsort des heiligen Stephan und Sitz der ersten ungarischen Diözese erhebt sich 100 Meter hoch. Der massige Eindruck wird durch ihre Lage auf einem Hügel direkt über der Donau noch verstärkt. Die Kirche gehört mit ihrer Länge von 107 Metern, gegenüber den 187 Metern von St. Peter und den 135,6 Metern des Kölner Doms, zu den größten Kirchen Europas. Die Einweihung am 31. August 1856 fand unter Beisein von Franz Joseph, zahlreicher Erzbischöfe und Bischöfe sowie des Hochadels statt. Im Innenraum ist ein riesiges Wandgemälde angebracht, daß den heiligen Stephan als Patron Ungarns darstellt. Franz Liszt schrieb die Messe zur feierlichen Einweihung der Basilika.
Ein Jahr darauf unterzeichnete Scitovszky eine Denkschrift der Altkonservativen an den Kaiser, in der sie ihre Klagen auflisteten. Da seit Erzherzog Stephans Rücktritt im Herbst 1848 das Amt des Palatin von Ungarn vakant war, beanspruchte Scitovszky als Primas die oberste verfassungsrechtliche Position unterhalb des Königs für sich. Diesen Anspruch konnte er gewohnheitsrechtlich begründen, da Ungarn keine geschriebene Verfassung besaß (bis 1949). Im späten Mittelalter fungierte der Primas als Oberkanzler (*Summus et Secretarius Cancellarius regius*) und Wahrer des königlichen Doppelsiegels (*Dupplex Sigillum Regium*), seit dem 16. Jahrhundert auch als oberster Richter unterhalb des Palatins, und schließlich krönte der Primas seit dem 13. Jahrhundert gemeinsam mit dem Palatin den König. Karl III. erhöhte die Bedeutung des Amtes, als er 1715 dem Primas den Titel eines Fürsten des Heiligen Römischen Reiches verlieh. Auch wenn dies 1857 rechtlich nicht durchsetzbar war, konnte der Primas mit einer gewissen Begründung den Anspruch erheben, als einer der obersten Repräsentanten des Landes zu gelten – Kardinal Mindszenty sollte 1945 ähnliche Ansprüche erheben.
Die Spannungen zwischen Wien und Esztergom wuchsen. Als der Primas den „Nationalschrein" der Magyaren in Mariazell anläßlich des 700. Jubiläums mit kostbaren Gaben schmückte, erblickte der österreichische Polizeiminister darin eine politische Demonstration.[55] Vor dem Hintergrund der Krise des neoabsolutistischen Systems verstärkte sich nicht nur das gegenseitige Mißtrauen, sondern es intensivierten sich die Aktivitäten der altkonservativen Opposition in Zusammenarbeit mit der katholischen Kirchenelite in Ungarn, ebenso wie die im vorherigen Kapitel betrachtete Kooperation zwischen protestantischer Kirche, liberaler und altkonservativer Opposition. Die Krise der habsburgischen Politik zwischen 1859 und 1867 legte die Probleme Wiens mit den Nationalbewegungen in Deutschland, Italien, Polen und Ungarn offen. Rom stellte sich in dieser Situation auf die Seite Wiens, da die weltliche Herrschaft des Papstes in direk-

49 Katolikus Néplap, 21. August 1851.
50 Scitovszky, János [1785-1866]. Pallas.
51 Csáky, Die r.-k. Kirche, S. 265.
52 The Vatican and Hungary, S. 99f.
53 Geheime Instruktionen an Nuntius Viale, 30. Dezember 1851, zit. n. The Vatican and Hungary, S. 106.
54 Zit. n. The Vatican and Hungary, S. 109f.
55 The Vatican and Hungary, S. 123.

tem Zusammenhang mit dem italienisch-österreichischen Konflikt stand. Andererseits war der Vatikan auf französische Hilfe angewiesen, die Schutztruppen Napoleons III. sicherten den Vatikanstaat.[56] Der neue Wiener Nuntius, Kardinal Antonino De Luca, kritisierte die Unterstützung oppositioneller Aktivitäten durch den ungarischen Klerus, denn radikale Umbrüche würden „die katholische Kirche, ihre Rechte und Besitztümer als erste und willkommene Opfer" treffen.[57] Als Beispiel für unziemliches Betragen des Klerus nannte er die Feierlichkeiten anläßlich des 50. Priesterjubiläums des Primas, die im November 1859 in Esztergom stattfanden. Unter Beisein von Palatin Erzherzog Albrecht hatten an der Festtafel einige ungarische Magnaten politische Toasts ausgebracht. Der Erzbischof von Eger nannte „die Regierungsform der letzten zehn Jahre ungesetzlich", wie Augenzeugen dem Nuntius berichteten.[58] Ministerpräsident Rechberg forderte aus Wien Erklärungen über den Vorgang. Wie in den reformierten Kreisen nutzte die adlige Opposition den Schutz der Kirche, um Proteste anzumelden, und wurde dabei von einzelnen Kirchenvertretern unterstützt.

Des weiteren kritisierte De Luca die Unterstützung des Primas für die Sankt-Stephansgesellschaft, der er ebenfalls oppositionelle Umtriebe nachsagte, und legte ihm den stillen Rückzug nahe.[59] Besonders skandalös empfand der Nuntius die Beteiligung katholischer Priester an Demonstrationen gegen das Protestantenpatent von 1859. Eine Versammlung des lutheranischen Kirchenbezirks im Dezember des Jahres hatte den Erzbischof von Eger, Bartakovics, und Scitovszky gar hochleben lassen, obwohl diese aus ganz anderen Gründen gegen das Patent protestiert hatten – weil sie die Anerkennung von Rechten der Protestanten durch Wien ablehnten! In der Zwischenzeit beteiligte sich der Primas an allen öffentlichen Feiern und Veranstaltungen, um der Kirche die Sympathien national gesinnter Kreise zurückzugewinnen. Einen hervorragenden Anlaß boten die Széchenyi-Gedenkfeiern Ende April 1860. Rund 80.000 Menschen nahmen am Requiem für Széchenyi in und um die Innerstädtische Pfarrkirche in Pest teil.[60] Die zwei Wochen später stattfindenden Széchenyi-Feiern der Protestanten müssen in diesem Zusammenhang gesehen werden: Die beiden großen Kirchen brachten sich durch ihre Unterstützung nationaler Feiern gegenseitig in Zugzwang.

Nuntius De Luca empfand „Ekel" angesichts der „blasphemischen Ausfälle" Széchenyis gegen die frühere Wiener Regierung.[61] Doch konnte dem „größten Ungarn" das kirchliche Begräbnis nicht verwehrt werden, da dessen Selbstmord „Folge der üblichen Psychose" gewesen sei und sich die Kirche bei Verweigerung den Haß der öffentlichen Meinung zugezogen hätte.[62]

56 The Vatican and Hungary, S. 126.
57 In einem Brief vom 7. Januar 1860, zit. n. The Vatican and Hungary, S. 129.
58 Zit. n. The Vatican and Hungary, S. 130.
59 The Vatican and Hungary, S. 131.
60 Zahl nach: The Vatican and Hungary, S. 133.
61 Zit. n. The Vatican and Hungary, S. 133f.
62 De Luca in einem Brief v. 7. Mai 1860, The Vatican and Hungary, S. 134.

Vor dem Hintergrund der Aktivitäten des ungarischen Primas blickte Wien sorgenvoll auf die Stephansfeiern des Jahres 1860. Rechberg wandte sich an den Nuntius. Dieser sollte den Primas zu einem maßvollen Verhalten aufrufen. In einem Bericht an den Vatikan vom 11. August 1860 schrieb De Luca:

„Am 20. d. M. wird in Buda das Fest des heiligen Stephan [...] begangen. S. E. Kardinalprimas wird die Pontifikalmesse mit großem Pomp und größerem Aufwand als gewöhnlich zelebrieren. Die Kaiserliche Regierung ist nicht unbesorgt angesichts dieser Aussichten. Ich [..] habe einen handgeschriebenen und privatissima an S. E. Scitovszky gerichteten Brief abgesandt, in dem dieser gebeten wird, sich von jeglichem Thema fernzuhalten, das Anlaß für politische Reden und Demonstrationen geben könnte. Auch Hr. General Benedek, Militärgouverneur von Ungarn, hat S. E., dem Kardinal, [...] mitgeteilt, daß die Regierung die von ihm geleitete Prozession [...] nicht erlauben würde, falls er nicht auch am 18. [...] die Geburtstagsfeier Seiner Majestät mit feierlichem Amt begehe. So kompliziert und schwierig sind heute die politischen Zustände dieses Königreichs geworden!"[63]

Der Druck, den die Wiener Regierung, der Militärgouverneur und indirekt der Vatikan auf den ungarischen Primas ausübten, scheint direkt proportional mit dem nationalen Engagement des Oberhirten gestiegen zu sein. Im Unterschied zur Märzdemonstration desselben Jahres konnte Wien im Fall der Stephansfeiern aber nicht mehr einfach die Teilnehmer zusammenschießen lassen. Bei der Predigt sagte der Primas:

„Die ungarische Heimat wird bekommen, was sie wünscht und wofür wir gebetet haben. Es ist möglich, König Stephans 900jähriges Reich zu erschüttern, aber nicht, es auszulöschen, die Heimat hat schon viele Stürme ausgehalten und steht auch nun wieder auf, [denn] die feindlichen Stürme waren immer nur Durchzüge, und der jetzige ist es auch."[64]

Die habsburgische Politik als „feindlichen Sturm" zu bezeichnen, war eine deutliche Aussage. Das Oberhaupt der katholischen Kirche trat als Repräsentant einer Institution auf, die Teil der 900jährigen, „unerschütterlichen" Geschichte des ungarischen Nationalstaates zu sein beanspruchte. Damit begegnete es dem Anspruch der Kalvinisten, den Inhalt der magyarischen Nationalgeschichte zu repräsentieren. Beide Kirchen formulierten ihren Anspruch auf staatliche Unabhängigkeit gegenüber Wien historisch: Dem noch ungekrönten König Franz Joseph hielten sie Gründerkönig Stephan entgegen.[65] Der 1854 gegründete „Pester Lloyd", eine angesehene, eher regierungsnahe Zeitung, hatte Schwierigkeiten, das Geschehen zu kommentieren:

„Es geziemt nur in leisen Andeutungen über die Reden hinwegzugehen, welche den heisseren Wallungen des Gemüthes und einer Phantasie ihren Ursprung verdankten, die der Anregung des Festes folgend in die Tage der Vergangenheit zurückflog."[66]

63 Zit. n. The Vatican and Hungary, Dokument Nr. 187, S. 515f.
64 Zit. n. Gábor, S. 35.
65 Gyarmati, A nemzettudat-hasadás, S. 87.
66 Pester Lloyd, 22. August 1860.

Die Umstände der Feier begünstigten die Verbreitung politischer Botschaften. Die Stadt war voll mit Menschen, auch anläßlich der Märkte und Erntebälle, die am und um den Stephanstag herum stattfanden. Die Statthalterei, die oberste Verwaltungsbehörde, hatte Behördenvertretern die Teilnahme an der Prozession gestattet. Der demonstrativ nationale Charakter wurde auch durch das Absingen von religiösen Liedern betont, die zugleich die historische Gestalt des Königs behandelten.[67]

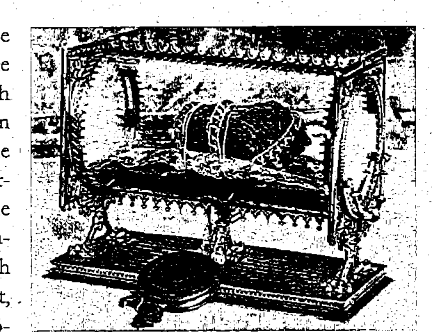


Abb. 2. Reliquiar der Heiligen Rechten aus der Zeit Maria Theresias

Das berühmteste dieser Lieder heißt „Ah, wo bist du, König Stephan, dich ersehnt der Ungar" (*Hol vagy István király, téged magyar kíván*). Die Geschichte seiner Entstehung und Verbreitung ist unmittelbar mit der modernen Stephansprozession verbunden. Die Melodie dazu entstand Ende des 18. Jahrhunderts als reformiertes Begräbnislied. 1813 wurde sie mit dem Text versehen, der König Stephan huldigt. Der Sammler alter Kirchenlieder und Verfasser eines Gesangsbuches, der katholische Geistliche Mihály Bogisich, bezeichnete „Wo bist du ..." als 'uraltes' Lied, das schon im Mittelalter am Stephanstag gesungen worden sei. Damit erhielt das Lied eine volksreligiöse und traditionelle Aura und mußte als 'Beweis' dafür herhalten, die Feier selbst sei eine 'uralte' Einrichtung. Der in Pest geborene Bogisich hatte zwischen 1859 und 1863 am Wiener Pazmaneum Theologie studiert und sich schon früh mit Kirchenmusik beschäftigt.[68] Seit 1882 war er als Pfarrer und später Propst der Budaer Burggemeinde Organisator der Feier. Bogisich ist ein Repräsentant der akademisch gebildeten katholischen Geistlichkeit, der sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts der Popularisierung und Magyarisierung der katholischen Religiosität widmete und dabei den Stephanskult als eines der zentralen Medien für diese Aufgabe förderte. Nach der Prozession fanden Volksfeste statt. Die Verbindung zwischen Prozession, Markttag und Volksfest sollte bis zum 20. Jahrhundert zur Popularisierung und Durchsetzung des Stephanstages als Budapester Feier mit nationalem Anspruch beitragen. Der Märzfeiertag hatte dagegen stets einen ernsteren und politischeren Charakter.

Zwei Jahre später stiftete die ungarische Bischofskonferenz ein neues Reliquiar für die „Heilige Rechte" König Stephans. Die Form dieses etwa 50 kg schweren, aus vergoldetem Silber hergestellten Reliquiars symbolisierte die Wiederaneignung der Gestalt Stephans durch die katholische Kirche, wie sie sich unter Primas Scitovszky vollzog: Das bis dahin verwendete Reliquiar stammte von Maria Theresia, ein Glasbehälter, der mit der

67 Sinkó, Entstehung, S. 258.

68 1879 erschien sein Buch „A keresztény egyház ősi zenéje" [Uralte Musik der christlichen Kirche] in Eger 1879. MÉL I, 1967, S. 233.

Königskrone und dem Habsburger Wappen geschmückt war (Abb. 2). Das neue, 1862 angefertigte Stück hat die Form einer gotischen Kirche (Symbol des Leibes Christi) und ist mittelalterlichen Reliquiaren nachempfunden. Damit wurde den Habsburgern endgültig der nur noch symbolisch bestehende Schutz über die „Nationalreliquie" entzogen.

Bereits eine Generation, bevor Rampolla die ungarischen Bischöfe ermahnte, das Land des heiligen Stephan nicht den „Calvinern und Juden" zu überlassen, hatte die Kirchenelite zusammen mit der Hocharistokratie den Kampf darum aufgenommen.

3.2 Die Geschichte der Sankt-Stephans-Gesellschaft und ihrer Vereinnahmung durch die konservative Aristokratie (1860-1900)

1842 hatte der siebenbürgische Geistliche Mihály Fogarasy die Idee, die katholische Volkserziehung durch die Stiftung einer Gesellschaft für „gute und billige Bücher" zu verbreiten.[69] In einer Zeit, in der die Kirche ständigen Angriffen ausgesetzt sei, müsse die katholische Bildung breiter Volksschichten verbessert werden.[70] Angesichts der Kölner Wirren hatte der Bischof von Nagyvárad, Sztaniszló, einen entschiedenen Hirtenbrief in Sachen gemischte Ehe verfaßt, woraufhin er von Liberalen und Protestanten in der Presse hart angegriffen worden war. Der Fall machte offenbar, daß die katholische Kirche in der entstehenden Medienöffentlichkeit nur schwach vertreten war und kaum über Publikationsmöglichkeiten verfügte. Der antiaufklärerische Katholizismus hatte sich in Deutschland Organe wie Görres' „Historisch-politische Blätter" geschaffen, Pius- und Sankt-Bonifatius-Vereine gegründet und 1848 einen ersten Katholikentag veranstaltet. In Österreich formierte sich in dieser Zeit eine antijosephinische Strömung, aus der der Sankt-Severin-Verein in Wien und der katholische Volksbuchverein hervorgingen. Im Dezember 1844 hatte Fogarasy in der ersten Nummer seiner Zeitung *Religió és Nevelés* (Religion und Erziehung) verkündet:

„Volkserziehung ist nun zu einer Lebensfrage geworden. Daher sind solche Werke notwendig, welche die katholischen Dogmen zusammenfassen, das göttliche Gefüge der Kirche, die Großartigkeit und den Sinn des Kultus ausdrücken und als Fundgrube für Kirchengeschichte und heilige Altertümer dienen; durch diese soll in unserer Heimat der katholische Gedanke und das katholische Gefühl erweckt werden [...]. Als dritter

69 Fogarasy, Mihály [1800-1882], Pallas.

70 So die Selbstdarstellung der Ziele der Gesellschaft in: Notter, Szent-István-Társulat.

Gesichtspunkt wäre zu beachten, daß der ungarische Klerus dem Beispiel der Franzosen und Deutschen folgen und zur Verbreitung guter Bücher eine besondere Gesellschaft gründen sollte."[71]

Die heilige Jungfrau wurde zur Schutzpatronin der Gesellschaft und der 15. August zum Feiertag erkoren. Der Primas sollte Protektor des Vereins sein, damit die Gesellschaft so eng wie möglich mit dem Episkopat verbunden sei und in der Mitte der Kirche stehe. Zunächst war an eine Priestervereinigung gedacht, bei der Laien nur am Rande einbezogen werden sollten. Nachdem Fogarasy 1846 Dekan der Theologischen Fakultät von Budapest und als Titularbischof auch Mitglied des Oberhauses geworden war, bekam sein Unternehmen Auftrieb. 1847 erschien, unterstützt vom Primas und von der Regierung, ein „Christlicher Kalender" in 5.000 Exemplaren. Auch bei diesen verschärfte sich der konfessionelle Wettbewerb. Der Kalender widmete seine Seiten v. a. der ungarischen Heiligendynastie und erinnerte daran, daß der heilige Stephan das Land Maria anvertraut hatte.

Das Märzministerium unter Batthyány erteilte schon im April 1848 die Genehmigung, eine „Verlagsgesellschaft für gute und billige Bücher" zu gründen. Der Gründungsaufruf richtete sich an alle „Ungarländer im Reich der heiligen Krone".[72] Im Juni wurde Graf István Károlyi, einer der reichsten Aristokraten des Landes, national und katholisch gesinnt, zum Präsidenten der Gesellschaft gewählt.[73]

Nach der Niederlage der Revolution und Scitovszkys Ernennung zum Primas änderte sich die Ausrichtung der katholischen Verlagsgesellschaft. Bei der Vollversammlung vom 2. August 1852 schlug der neue Primas vor, der Gesellschaft den Namen *Szent István Társulat* (Sankt-Stephans-Gesellschaft) zu geben.[74] Die Gesellschaft sollte sich von nun an mehr den gebildeten Kreisen zuwenden. In dieser Situation trat Danielik in die Gesellschaft ein. Unter seiner stellvertretenden Präsidentschaft schnellte die Mitgliederzahl von 1.800 im Jahr 1851 auf über 7.000 (1859) hoch.[75] Der katholische Intellektuelle stellte die Gesellschaft in den Dienst seines national-katholischen Programms. In diesem Zusammenhang begann die von dem oben genannten Bogisich 1860 fortgeführte Gesangbuchbewegung. Eine weitere Aktion Danieliks war die 1859 propagierte Sammlung für einen Sankt-Stephans-Altar. Zwei andere der zahlreichen Projekte des großen Organisators, die „Ungarische Universal-Enzyklopädie" und die Veröffentlichung von Heiligenbiographien, richteten sich v. a. an gebildete Kreise und waren mit der Hoffnung verbunden, verlorenes Terrain für den Katholizismus zurückzugewinnen. In Vortragsreihen wurden bekannte Persönlichkeiten dazu aufgefordert, zum Thema „Der heilige Stephan, apostolischer König" vorzutragen. Erzherzog Albrecht und der Primas unterstützten die verschiedenen Aktivitäten der Gesellschaft, der Stephanskult wurde von ihnen, im Ge-

[71] Zit. n. Notter, Szent-István-Társulat, S. 8.
[72] Notter, Szent-István-Társulat, S. 18.
[73] Károlyi, István Graf [1797-1881] Pallas.
[74] Notter, Szent-István-Társulat, S. 62.
[75] Notter, Szent-István-Társulat, S. 70.

gensatz zur Einschätzung einiger Hofkreise, nicht als subversiv eingestuft. 1858 erwähnte sogar der Papst lobend die *Societate S. Stephani, cuius est libellos a viris piis, et vere catholicis scriptos* im VIII. Titel der Synode *De perfectione populis* und erkannte sie als wichtiges Mittel im Kampf gegen den Liberalismus an.

Danielik, der nach dem gemäßigten Fogarasy den Nationalkatholizismus nach westeuropäischem Vorbild gepredigt hatte, mußte sich kurz vor dem Ausgleich zurückziehen. Laut „Pallas-Lexikon" sei er aufgrund seiner „Dichterleidenschaften, seiner verschwenderischen Neigungen und Gewohnheiten beinahe finanziell ruiniert und gezwungen, seine glänzende Karriere aufzugeben".[76] 1865 trat Danielik auch von seinem Posten im Statthaltereirat zurück. Schon zwei Jahre zuvor war Arnold Ipolyi als dessen Nachfolger zum Domherrn von Eger ernannt worden, denn der dortige Bischof kümmerte sich um die intellektuellen Glanzlichter des Katholizismus.[77] Ipolyi, ein hoch angesehener Wissenschaftler, paßte als politisch gemäßigte Figur besser in die Zeit des Ausgleichs als Danielik. Ipolyi hatte sich intensiv mit der ungarischen Mythologie, mit der Religion der „Urmagyaren" beschäftigt. 1854 war seine „Magyar Mithologia" erschienen, 1858 war er zum korrespondierenden, 1861 zum ordentlichen Mitglied der Akademie ernannt worden.

Nachdem eines der Gründungsmitglieder der Gesellschaft, Ferenc Deák, zum Ministerpräsidenten ernannt worden war, stand ihrer Erhebung zu einer staatstragenden Einrichtung nichts mehr im Weg. Als die Gesellschaft Ende der 1860er Jahre in ein neues, repräsentatives Gebäude zog, sollte sich dies auch in der Innenausstattung widerspiegeln. Der inzwischen zum Bischof ernannte Ipolyi schlug vor, den Ratssaal der Gesellschaft mit einem Ölgemälde zu schmücken, das den heiligen Stephan in „mittelalterlichem Stil" darstellen sollte.[78] Im Dezember 1871 nahm das Präsidium den Vorschlag Ipolyis an und beauftragte den Wiener Kunstmaler Karl Jobst, einen Meister des „byzantinischen [sic!] Stils", der schon die Sankt-Stephanskapelle im Dom zu Esztergom ausgemalt hatte, mit der Ausführung.[79]

Unter dem gemäßigten Primas János Simor, der enge Beziehungen zum Vatikan, zu Franz Joseph, den er am 8. Juni 1867 krönte, aber auch zum ungarischen Staat unterhielt, entspannte sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Liberalismus, wenn es auch nicht zu der von Eötvös gewünschten Förderung der katholischen Autonomiebewegung kam.[80] Im März 1880 forderte Ipolyi, die katholische Kirchengeschichtsschreibung müsse das hohe Niveau der protestantischen erreichen:

„Es genügt nicht, nur preiswerte Schulbücher herauszugeben. Viel größere Aufgaben erwarten uns. [...] Die ungarischen Protestanten haben gerade jetzt eine große Bewegung ins Leben gerufen, um ihre Geschichte darzustellen. Wir können nicht dahinter zurück-

[76] So die Formulierung in: Art. „Danielik", in: Pallas.
[77] Ipolyi [Stummer], Arnold [1823-1886], Art. „Ipolyi, Arnold", in: Pallas.
[78] Notter, Szent-István-Társulat, S. 156f.
[79] Jobst, Karl [1835-?], Deutsch-österreichisches Künstler- und Schriftsteller-Lexikon, Bd. 1, S. 68.
[80] Simor, János [1813-1891], MÉL II, 1969, S. 633.

bleiben, denn wir haben seit Jahrhunderten mit zahlreichen und großartigen Werken auch die Geschichte des Reiches und der Nation gestaltet. Wir müssen bestrebt sein, auch in der Gegenwart dieses Gebiet nicht nur zu behaupten, sondern auf den heutigen Stand der Wissenschaft zu erheben."[81]

Dieser Aufgabe widmete sich der spätere Titularbischof und bedeutende Historiker Vilmos Fraknói (Frankl).[82] Sein Schwerpunkt lag auf der Geschichte des Mittelalters und des 17. Jahrhunderts. Sein erstes großes Werk war eine dreibändige Biographie des Lebens des großen katholischen Reformers Péter Pázmány (1570-1637).[83] Pázmány war ein vom Protestantismus konvertierter Jesuit, der sich als Primas von Ungarn als großer Förderer der Wissenschaften (Gründung der Universität) und Neuorganisator der ungarischen Aristokratie im Zeichen der katholischen Reform hervorgetan hatte, ohne sich bedingungslos dem habsburgischen Hof unterzuordnen. Pázmány konnte daher nach dem Ausgleich als katholische, habsburgtreue und dennoch nationale historische Gestalt wiederentdeckt werden.

1890 erschien Fraknóis Biographie von König Matthias.[84] In diesem preisgekrönten Werk stand nicht mehr wie noch in den 1840er Jahren die Betonung des „Wienbezwingers" im Vordergrund, sondern eine habsburgfreundlichere Lesart des Renaissancekönigs. Fraknói bemühte sich auch um eine intensivere Verbindung zwischen Ungarn und dem Vatikan. Er gehörte zu den Gründern des Ungarischen Historischen Instituts in Rom (1892). Hinter Preußen-Deutschland, Frankreich oder Österreich sollte Ungarn nicht zurückstehen. Fraknói war unermüdlich damit beschäftigt, die große Bedeutung der katholischen Kirche für die ungarische Geschichte durch Arbeiten auf höchstem wissenschaftlichem Niveau zu unterstreichen.

Der Durchbruch bei der Verwissenschaftlichung der katholischen Geschichtsschreibung erfolgte unter national-konservativen Vorzeichen. Die Stephansgesellschaft war, auch seitdem die liberal-katholischen Pläne Eötvös' gescheitert waren, zu einer Hochburg der Aristokratie geworden. Am 20. März 1884, sagte Simor bei der Trauerfeier der beiden ehemaligen Präsidenten der Gesellschaft, Mailáth und Cziráky, die sich beide 1848/49 aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatten, da sie Habsburg wie auch der Nationalbewegung gegenüber loyal bleiben wollten:

„Beide waren große Patrioten, denn sie waren große Christen. Das Kreuz war ihr Lehrmeister, ihr Ermutiger zur Arbeit, zur Entsagung, zur Aufopferung für den König, die Heimat, die Nation ohne Selbstsucht und Eitelkeit; [...]. Unsere beiden Präsidenten sind Sprosse uralter magyarischer Familien, sie bewahrten treu die Familientraditionen, so daß die ererbten hervorragenden Namen zum Unterpfand ihrer großen Taten wurden."[85]

81 Notter, Szent-István-Társulat, S. 207.
82 Fraknói [Frankl], Vilmos [1843-1924], MÉL I, 1967, S. 535.
83 Fraknói, Vilmos, Pázmány Péter és kora [P. P. und seine Zeit], 3 Bde., Pest 1868-1872.
84 Hunyadi Mátyás király élete, Bd. VI, 1890.
85 Zit. bei Notter, Szent-István-Társulat, S. 209. Mailáth, György [1818-1883], Révai Nagy Lexikona, XIII, 1915, S. 289f.; Cziráky, János Graf [1818-1884], MÉL I, 1967, S. 335.

Weiter betonte Simor in seiner Rede, daß beide in ihrer Königstreue die Ordnung und das Recht verteidigt hätten, denn „ohne religiös-sittliches Gesetz gibt es keine patriotische Tugend, sondern nur Interessengemeinschaften, die uns an die Heimat binden."[86] Ohne Religion verschwinde die Heimat, gebe es keine Nation mehr. Wer die Nation über alles stelle, sei genauso ein Heide wie der, der alles über die Nation stelle. Ohne den christlichen Glauben und seine Wahrheiten treibe die Nation auf das „grenzenlose Meer des Weltbürgertums".[87] Damit stellte der Primas klar: 1848 scheiterte an der Frontstellung zur katholischen Kirche, und die antiklerikalen Nationalisten trieben das Land in dieselbe Richtung wie die radikalen Gegner der Nation.

Bei derselben Feier unterstrich Graf Albert Apponyi, daß „die Sankt-Stephansgesellschaft eine Einrichtung für die Zusammenfassung des nationalen und des katholischen Geistes ist; ihre Aufgabe ist es, jene Bereiche zu besetzen, deren Funktion das Verhältnis zwischen Staat und Kirche bestimmen, und dem ungarländischen Katholizismus jenen Raum zu verschaffen, welcher den Gläubigen im nationalen geistigen Leben gebührt, in Anknüpfung an ruhmreiche Jahrhunderte."[88]

Großgrundbesitzer Apponyi war wie Eötvös beeinflußt von Montalembert und vertrat liberale Prinzipien, so etwa gegen die Antisemiten und für die Mischehen; doch seine Hauptaufgabe sah er in der Verteidigung traditioneller Strukturen, die er wettbewerbsfähig gestalten wollte.[89] Einige Jahre nach dieser Rede, 1888, trat der liberal-katholische Apponyi als Präsident der Stephansgesellschaft zurück. Im Parlament vertrat er Forderungen der Kirchenreformer. Sein Rücktritt unterstreicht, wie sehr sich die Stephans-Gesellschaft von einem Verein katholisch-liberaler Reformer zu einer Bastion konservativen Denkens gewandelt hatte. Als Prälat Sándor Giesswein zum Vizepräsidenten gewählt wurde, begann wieder eine ganz neue Ära. Der Publizist gilt als einer der Begründer der katholischen Arbeiterbewegung in Ungarn. 1904 wurde er zum Präsidenten des Verbandes der Christlich-Sozialen Vereine [*Keresztényszociális Egyesületek Szövetsége*] gewählt. Seit 1905 saß er als Abgeordneter der Volkspartei im Parlament, wo er sich nicht nur für christlich-soziale Ideen, sondern auch für die Verbreitung des Esperanto und die Sache des katholischen Feminismus einsetzte. Als Kriegsgegner näherte sich Giesswein 1918 der demokratischen Linken an und wurde Mitglied des demokratischen Nationalrates.[90]

86 Zit. bei Notter, Szent-István-Társulat, S. 206.
87 Zit. bei Notter, Szent-István-Társulat, S. 208.
88 Zit. bei Notter, Szent-István-Társulat, S. 208.
89 Apponyi, Albert [1846-1933], MÉL, I, 1967, S. 47.
90 Giesswein, Sándor [1856-1923], MÉL, I, 1967, S. 597.

3.3 Der Sankt-Stephanstag als Nationalfeiertag: Zwischen „Kulturkampf", kalvinistischer Polemik und beginnendem Tourismus

In der Zeit nach dem Ausgleich zog die Prozession am Stephanstag immer mehr Gläubige aus der Budapester Umgebung an. Wie Danielik vorhergesehen hatte, entstanden mit dem Ausbau der Straßen und Bahnstrecken und dem gestiegenen Lebensstandard eines Teils der Landbevölkerung auch neue Möglichkeiten zur massenhaften Propagierung von Ideen und zur Prägung der Identität der gesamten Nation durch die symbolische Besetzung der Hauptstadt.

Doch wurde mit der Vorherrschaft der Liberalen auf nationaler Ebene das Klima für die katholische Kirche zunächst einmal rauher. Wenn es auch keinen so erbitterten Kulturkampf wie im deutschen Kaiserreich oder in Italien gab, so empfanden auch in Ungarn viele katholische Geistliche und Gläubige die Politik der liberalen Regierungen als Bedrohung ihrer Kultur.[91]

Graf Albin Csáky, seit September 1888 Minister für Religion und Öffentlichen Unterricht, legte 1891 ein Gesetzespaket vor, das die Zivilehe, das Standesamtsregister sowie die Gleichstellung des mosaischen Glaubens verankern sollte. Doch konnten die Widerstände des Oberhauses, wo neben der Hocharistokratie auch die Geistlichkeit vertreten war, erst nach längeren Kämpfen überwunden werden. An diesem Konflikt rieben sich nicht weniger als drei Kabinette auf, bis schließlich im Dezember 1894 alle Gesetze von beiden Häusern angenommen wurden. Vor diesem Hintergrund muß die Erhebung des 20. August zu einem auch staatlich anerkannten Feiertag als wichtiges symbolisches Zugeständnis an die katholische Kirche gesehen werden. Ein Gesetz des Handelsministers vom 14. April 1891 bestimmte, daß die Industriearbeit an Sonntagen „und am Sankt-Stephanstag, als nationalem Festtag, auf dem Gebiet der Hlg. ungarischen Krone ruhen" solle.[92] Nach der ersten großen Arbeiterdemonstration in Pest, am 1. Mai 1890, als 60.000 Menschen unter sozialistischen Parolen auf die Straße gingen, und im Dezember eine vereinigte sozialdemokratische Partei gegründet wurde, war das Verbot der Sonntagsarbeit in erster Linie ein Zugeständnis an die Arbeiterbewegung, aber eben auch an die

[91] Csáky, Kulturkampf.

[92] GA XIII/1891. Das Gesetz war vom Grafen Tivadar Andrássy eingebracht worden. A. [1857-1905], Sohn von Ministerpräsident Gyula A., war seit 1881 Abgeordneter der Freisinnigen Partei, 1890-1896 Vizepräsident des Reichstages. Der Politiker, der auch als Maler bekannt war, bekleidete seit 1891 das Amt des Präsidenten der Gesellschaft für Bildende Künste (*Képzőművészeti Társulat*). MÉL I [1967], S. 35. Geschichtspolitisch trat er auch an der Spitze der Delegation des Reichstages hervor, die 1894 Kossuths Leichnam feierlich durch die Straßen von Pest begleitete.

mit dieser zu konkurrieren beginnende Kirche. Vertreter der Sankt-Stephansgesellschaft nahmen die Entscheidung daher auch nicht euphorisch auf:

„Wir täuschen uns nicht darin, daß die Nichtkatholiken von nun an Sankt Stephan als Heiligen in katholischem Sinne feiern würden; aber gemessen an den Reden, die sich auf diesen und andere Feiertage bezogen, erkennen wir die Besonnenheit und die richtigen Gedanken der frohen Botschaft an, daß Sankt Stephan der 'heilige' Stephan Ungarns bleibt, so wie auf der ganzen Welt ihn jedermann nennt und wie die Geschichte lehrt."[93]

Einige Parlamentarier hatten nämlich gefordert, den Feiertag „Stephanstag" zu nennen und auf das Attribut „Sankt" zu verzichten, um so der historischen Gestalt einen überkonfessionellen Charakter zu geben. Die Erhebung des Stephanstages zum offiziellen Staatsfeiertag wurde auch deshalb möglich, weil sich die regierenden Nationalliberalen die Figur des Gründerkönigs inzwischen angeeignet hatten, indem sie eine fortschrittliche Interpretation Stephans propagierten. Einmal mehr war es Mihály Horváth, der diese Entwicklung bereits 1851 einleitete. In seiner „Geschichte der Ungarn" schrieb er: „Dieser Sieg [Stephans, Anm. AvK] entschied den Triumph des Christenthums und der mit derselben Hand in Hand gehenden Civilisation über das Heidenthum und die Wildheit."[94] Seinem liberalen Fortschrittsdenken unterlag ein relativistischer, universaler Religionsbegriff, wie ihn die Aufklärung entwickelt hatte. Eine Religion mußte 'fortschrittlich' sein, dann konnte sie sich gegenüber anderen Religionen 'historisch' durchsetzen.

Die zeitliche Nähe des Stephanstages zum Geburtstag von Kaiser und König Franz Joseph (18. August) erlaubte es den neuen ungarischen Eliten zudem, ihre nationale Loyalität gegenüber ihrer Königstreue durch An- bzw. Abwesenheit bei der einen oder anderen Feier, durch Reden oder Kommentare entweder gegeneinander auszuspielen oder miteinander zu verbinden. Seit 1850 wurde der Geburtstag des Königs in Ungarn mit großem Pomp kirchlich, militärisch und administrativ gefeiert: Es fanden in jeder Kirche Gottesdienste statt, die Armee hielt Militärparaden und ein Rekrutengelöbnis („Kadettenweihe") in der Ludovika-Akademie ab (nach 1918 am Stephanstag), die obersten Beamten veranstalteten Festbankette. Mit der Krönung von Franz Joseph zum ungarischen König am 8. Juni 1867 waren Buda und Pest wieder zu Haupt- und Residenzstädten geworden. Während der Zeremonie in der Krönungskirche (Matthiaskirche) auf dem Burgberg krönte der Primas den König, der daraufhin, mit dem „Sankt-Stephans-Schwert" in der Rechten, über die Kettenbrücke auf die Pester Seite ritt. Dort erteilte er auf dem eigens zu diesem Anlaß mit Erde aus sämtlichen Komitaten aufgehäuften Krönungshügel allen vier Himmelsrichtungen des Landes seinen Segen. Die zentralen Referenzpunkte bei der Krönungsfeier waren das Oberhaupt der katholischen Kirche, die Figur des Gründerkönigs („Stephanskrone", „Stephansschwert" usw.), die Parlamentarier beider Häuser sowie die Zentren der Doppelstadt. Mit der Krönung erkannten wohl die meisten Ungarn in

[93] Katolikus Szemle 5 [1891], S. 155.

[94] Horváth, Geschichte, Bd. 1, S. 29.

Franz Joseph ihren legitimen König an, und nach 18 Jahren Konflikt und Distanz konnte ein neues Verhältnis entstehen.

Andererseits trug die zeitliche Nähe des höchsten Reichs- zum obersten ungarischen Nationalfeiertag dazu bei, daß immer mehr Besucher zum Stephanstag nach Budapest kamen. Zwei Feiertage innerhalb von drei Tagen im Hochsommer begünstigten den Fremdenverkehr. Dieser nahm seit dem Ausgleich dermaßen zu, daß 1888 ein Hauptstädtisches „Komitee zur touristischen Vermarktung von Budapest im Ausland" zusammentrat.[95] Im Jahr der Landesindustrie-Ausstellung 1885 kamen erstmals über 100.000 Besucher in die Stadt, 1891 waren es bereits knapp 127.000, nur der Ausbruch der Cholera führte 1892 zu einem leichten Rückgang der Zahlen auf 114.000.[96] Mehr als zwei Drittel der Reisenden kamen aus dem Königreich, ein Fünftel aus Österreich und nur etwas mehr als ein Zehntel aus dem Ausland, darunter besonders Deutsche, Franzosen und Südosteuropäer.

Die Budapester Intelligenz, ob sie liberal, demokratisch, sozialistisch dachte – denn Konservative gab es wenige – war zu sehr vom Positivismus geprägt, als daß sie der katholischen Prozession auf der Budaer Burg viel hätte abgewinnen konnte. Die Nationalfeier genoß unter ihnen vielmehr den zweifelhaften Ruf, ein Fest der Bauern und Provinzler zu sein. Das neobarocke Spektakel wirkte in der boomenden Metropole unzeitgemäß, in der ein Stadtviertel „Chicago" (VII. Bezirk) genannt wurde, weil man keinen anderen Vergleichsmaßstab als den nordamerikanischen für ihre Dynamik passend fand. Darin spiegelte sich auch die größer werdende soziale Distanz zwischen dem „amerikanischen" Pest und dem mittelalterlich-barocken Burgviertel; zwischen den armen Zuwanderern verschiedenster Religionen und Konfessionen aus allen Gegenden der Monarchie im östlichen Stadtteil und den bürgerlich-katholischen Alteingesessenen, den Beamten und Weinbauern jenseits der Donau. Waren 1869 noch 54,7 % der Einwohner gebürtige Budapester, so sank deren Anteil bis 1890 auf 39,3 %; die Zahl der aus Österreich kommenden ging von 9,6 auf 7,4 % zurück, wobei unter diesen die Galizier von 4.000 auf 7.500 zunahmen; die der im Ausland Geborenen stieg dagegen von 0,2 auf 1,2 %.[97] Das Gros des Zuwachses kam den dynamischen VI., VII. und VIII. Bezirken zu, die südlich und östlich der Pester Innenstadt lagen: Hier nahm die Bevölkerung in den drei Jahrzehnten von 1869 bis 1896 um durchschnittlich über 50 % zu, während es im I. Bezirk, zu dem auch das Burgviertel gehörte, lediglich 25 % waren.[98] Der Anteil der Budaer Bevölkerung an der Gesamteinwohnerzahl nahm folglich immer mehr ab. Noch stärker als das

95 Art. Budapest, in: Pallas.

96 Die erste Choleraepidemie von 1831 kostete noch 1.700 Menschen das Leben, 1866 starben 2.400 an der Krankheit, doch die verbesserte Hygiene führte zu einem deutlichen Nachlassen der Sterbefälle. 1886 erlagen noch 520 Menschen der Krankheit, 1892/93, im Jahr der letzten großen Epidemie, waren es 636. Danach kam es zwar noch zu Epidemien, aber die Zahl der Sterbenden stieg nicht mehr über 200 [1913-15 waren es noch 167]. Budapest Lexikon, I, 1993, S. 696.

97 Zahlen nach: Budapest története, Bd. IV, S. 378.

98 Zahlen bei: Budapest története, Bd. IV, S. 382.

städtebauliche und soziale Auseinanderleben beider Stadthälften wurde das kulturelle empfunden: Die Pester Stadtteile benannte man ja nicht nur wegen ihres Wachstums und ihrer armen Zuwanderer nach amerikanischen Vorbildern, sondern weil man dort all jene kulturellen Erscheinungen zu beobachten meinte, die man nur mit „amerikanisch" bezeichnen konnte. Die boomende Presse und besonders die neuen Boulevardblätter waren Ausdruck und Medium dieser vermeintlichen „Amerikanisierung".[99] Zahlreiche Bilder verbreiteten Eindrücke von den nordamerikanischen Großstädten, einer bis dahin unbekannten Technisierung und Industrialisierung; Impressionen, die zunächst fremd erschienen, aber mit der Zeit auf die eigene Wirklichkeit übertragen wurden. So kann die Erhebung des 20. August zum Feiertag nicht nur als Zugeständnis an die katholische Kirche, sondern auch an das hinter dem Wachstumstempo von Pest zurückbleibende Buda und die Provinz verstanden werden. Das gespannte Verhältnis schlug sich auch in der Presse nieder. Die damals bedeutendste literarische Wochenzeitschrift *A Hét* (Die Woche) des jüdischen Dichters József Kiss, der sowohl das Rabbinerseminar in Miskolc als auch das renommierte Reformierte Kollegium in Debrecen besucht hatte, beschäftigte sich 1891 in zwei Beiträgen mit dem Thema „Sankt-Stephanstag".[100]

Der junge Schriftsteller und spätere Dramaturg des Nationaltheaters, Zoltán Ambrus, ließ in einer mit „Nationalfeiertag" betitelten Kurzgeschichte einen Kleinadligen aus der Provinz auftreten, der „seit der Krönung jedes Jahr in die Hauptstadt unserer Heimat zum Ehrenfest des ersten ungarischen Königs zu reisen pflegte. Nun war er schon 23mal bei der Stephansprozession gewesen, 23mal hatte er im Stadtgarten die Baumkletter-, die Ochsbrat- und die Eselwettbewerbe gesehen, und 23mal geschah es, daß man seine Golduhr stahl. Das letztere empfand er zwar nicht als angenehm, doch er konstatierte, daß der Ungar schließlich durch Schaden klug werde, und heiterte sich jedesmal damit auf, daß dieses kleine Mißgeschick nicht die wunderbaren und interessanten Erfahrungen trüben könne, mit welchen dieser schöne Tag das Herz erzieht und dessen Züge verfeinert."[101]

Hier spielte Ambrus, dessen Flaubert-Übersetzungen ins Ungarische berühmt waren, auf *L'éducation sentimentale* (1869) an, wo ein junger Mann aus der Provinz die Revolution von 1848 in Paris erlebt. Der wenige Jahre zuvor aus Paris zurückgekehrte Feuilletonist, der sich gelegentlich auch das Pseudonym *Flaneur* gab und selbst aus einer Beamtenfamilie der Provinz (Debrecen) stammte, war mit dem Milieu, das er liebevoll-spöttisch karikierte, gut vertraut. Sein etwas vertrottelter Held der Geschichte, Ambrus Kospallaghy (Ambrosius von Kospallag, oder „ungehobelter Schafsbock"), hat in diesem Jahr zwei seiner Söhne mitgebracht. Er vertauscht seine Golduhr mit einer Nickelimitation

99 Vörös, Károly, Az USA képe, S. 94f.

100 Zum Dualismus „Großstadt" – „Provinz", der in dieser Wochenzeitschrift gepflegt wurde: Horváth, Jahrhundertwende, S. 185. Zur Person von Kiss, József [1843-1921], Magyar Irodalom Lexikona, S. 645-648.

101 A Hét, 1891, S. 549. Die Kurzgeschichte erschien unter dem Pseudonym „Masque", das Ambrus, der für seine Kenntnisse der französischen Literatur bekannt war, wohl verwandte, um nicht ganz unerkannt zu bleiben. Ambrus, Zoltán [1861-1932], Magyar Irodalom Lexikona, S. 29f.

und hofft, dieses Mal den Dieb fassen zu können. Doch alles geht schief. Es regnet in Strömen, und die Ausflügler sind naß bis auf die Knochen, als sie an der Tür des Hauses von Kospallaghys „kleinem geliebten Bruder" ankommen. Dort verkündet ein Schild: „Wegen des arbeitsfreien Nationalfeiertags in die Provinz verreist". Kospallaghy beklagt sich bei seiner Frau über die Lockerung der Familienbande:

„Früher gab es so etwas nicht, Sára. Der arme, selige Vater hat immer draußen bei der Eisenbahn gewartet, und um alles in der Welt hätte er es nicht zugelassen, daß wir in irgendein Wirtshaus müssen. Doch die Welt hat sich verändert, und *der Magyare findet in seiner Heimat keinen Platz mehr.*"[102]

In der Kurzgeschichte spielte Ámbrus auf eine sich allmählich entwickelnde kulturkritische Strömung im ungarischen Geistesleben an, welche die „Überfremdung" Ungarns und speziell Budapests, die angebliche Diskriminierung und Verdrängung „des Magyaren" aus „seinem" eigenen Land beklagte, und besonders nach der Jahrhundertwende zunehmend an Bedeutung gewinnen sollte.

Wenn man bedenkt, daß Budapest zu dieser Zeit erst wirklich zu einer magyarischen Stadt wurde, da dank Hunderttausender assimilationswilliger Deutscher, Slowaken und Juden aus allen Teilen der Monarchie erstmals die absolute Mehrheit der Einwohner ungarisch zu sprechen begann, ist dies erstaunlich. Nach der Volkszählung von 1891 bekannten sich von knapp einer halben Million Einwohner 67,1 % zur ungarischen und nur noch 23,7 % zur deutschen Muttersprache, während der ungarische Anteil bis 1870 noch relativ in der Minderheit gewesen war (46 %).[103] Wenn nun immer mehr beklagt wurde, die „Magyaren" gerieten in die Minderheit, wird deutlich, daß der offene Nationsbegriff, der bis dahin allein das Bekenntnis zu Sprache und Kultur voraussetzte, allmählich durch einen anderen, eher „ethnischen" ersetzt wurde. Darauf komme ich im nächsten Kapitel zurück.

Kospallaghy und seine beiden Söhne flüchten in ein „anständiges" Bierhaus, von dem aus sie den „prima Regen" verfolgen, der, „würde er im Mai kommen, 2.000 Forint wert sei". Dann machen sie sich auf den Weg zur Prozession, aber die Kinder wollen wegen des Regens schon bei der Kettenbrücke umkehren. „Wenn die Minister naß werden können, dann könnt ihr das auch!" brüllt sie Kospallaghy an. Nach der Feier kehrt man in ein Kaffeehaus ein, obwohl Kospallaghy „kein Freund der Nichtstuerei" ist. Doch die Provinzler werden in Pest „überall auf die schlechten Plätze verwiesen. Sie schickten uns so lange vorwärts und zurück, bis es mir zu bunt wurde." Der Schaufensterbummel fällt auch aus, weil alle Geschäfte geschlossen sind. Es gießt weiter in Strömen, und das Volksfest im Stadtwäldchen fällt ins Wasser. Am Abend möchte man ins Theater gehen, doch statt erbaulichen, magyarischen Stücken wie „Die Tragödie des Menschen" von Madách geben sie nur den „Juden Schlesinger".[104] Alles geht schief in diesem Jahr, alles ist

102 A Hét, 1891, S. 549, Eig. Hervorh.
103 Zahlen nach: Budapest története, Bd. IV, S. 452.
104 Schlesinger, Zsigmond [1832-1918], Wiener Journalist und Theaterschriftsteller ungarischer Abstammung. Hatte seit den 1860er Jahren Erfolg mit Lustspielen wie „Die Gustel von Bla-

anders, nur die Uhr wird wieder gestohlen. Doch der „schurkische Dieb" ist so geschickt, daß er nicht nur die Uhr samt Kette stiehlt, sondern noch ein Zettelchen in Kospallaghys Westentasche hinterläßt, mit der Aufschrift: „Schämen Sie sich, Sie Geizkragen!".

Ein anderer Beitrag in *A Hét* enthält Impressionen vom „Sankt-Stephanstag", die ebenso den zunehmend touristischen Anstrich der Feier und die Gewohnheiten der Provinzler aufs Korn nehmen:

„Wenn ich morgens zwischen 7 und 8 über die Andrassyallee schlendere und sehe, wie vor Kraft und Gesundheit strotzende Figuren vor dem Gasthaus Petanovics fettes Gulasch essen und dazu Bier trinken, dann weiß ich, es ist der 20. August. Nur am 20. August, am Tag des heiligen Stephan, sind auf dem Gebiet der Hauptstadt so viele dickbäuchige, beneidenswert gesunde Menschen zu finden, die ein solches Frühstück schon um halb acht im Morgengrauen ertragen können. An diesem Tag versammelt sich hier die rotbäckige Provinz, während die magere, blasse Großstadt verschwindet. Die blassen Großstädter zieht es an diesem Tag ins Grüne, die saftigen Dörfler aus dem Grünen in die Hauptstadt." Neben der Prozession zöge das Sankt-Stephans-Pferderennen am Nachmittag immer mehr Besucher an, außerdem würde die Hauptstadt der Provinz Militärparaden, Theatersondervorstellungen, und vieles mehr bieten, damit klar würde: „Heute ist der höchste Feiertag des Landes".[105]

Im Jahr 1893 wurde das 25. Jubiläum des Ausgleichs und der Krönung von Franz Joseph mit „gebührendem Pomp gefeiert, doch kam keine Feststimmung auf"[106], weil sich die innenpolitische Lage erneut zuspitzte. In diesem Jahr fanden der erste Kongreß der Führer der slowakischen, rumänischen und serbischen ungarländischen Nationalbewegung in Wien und der II. Kongreß der Ungarländischen Sozialdemokratie statt, während die Versammlungen der katholischen Bewegung verboten wurden. Die liberale Opposition formierte sich neu, und der Papst mischte sich mit einer Enzyklika *Constantia Hungarorum* in den kirchenpolitischen Konflikt ein. In der *Hét* erinnerte ein Kommentar zum „Nationalfeiertag des landwirtschaftenden Magyaren" daran, daß der Gründerkönig selbst Toleranz gegenüber anderen Nationalitäten gepredigt hatte und deshalb der moderne Chauvinismus, den sich „törichte deutsche Professoren" ausgedacht hätten, nicht mit den Ideen des heiligen Stephan zu vereinbaren sei.[107] Wieder ein Jahr später, 1894, überstrahlte die im vorigen Kapitel erwähnte „Heimkehr" von Kossuths Leichnam alle anderen Feierlichkeiten in der Stadt.

1895 ereigneten sich Zwischenfälle, die auf eine verstärkte Spannung zwischen Katholizismus und Antiklerikalen hindeuteten. Die regierenden Liberalen feierten den Stephanstag ohne religiöse Begeisterung, zugleich bemühten sie sich, die tiefen Gräben zum Katholizismus durch eine „fortschrittliche" Lesart des Gründerkönigs zu überbrücken:

sewitz", „Ein liberaler Kandidat", „Das Ende vor dem Anfang" [1890] usw. Magyar Zsidó Lexikon, S. 773f.
105 Alle Zitate nach: A Hét, 1891, S. 551.
106 Art. „Magyarország. Napjaink története", in: Pallas.
107 „Szent István napja", in: A Hét VIII [1893], S. 124.

Die Stephansfeier, so der Kommentar des „Pester Lloyd", sei zugleich ein Staats- und Kirchenfest, doch bestehe ein „Riß zwischen Theologie und Wissenschaft, zwischen kirchlichen und politischen Motiven. Aber die Kirche des heiligen Stephan war von einem Geiste beseelt, den man in der modernen Terminologie 'fortschrittlich' und 'liberal' nennen würde." König Stephan stand „an der Spitze des Fortschritts", trat gemeinsam mit der Kirche für „die Entwicklung höherer Lebensformen in Staat und Gesellschaft" ein. Die Handreliquie des Königs, die Heilige Rechte und ihre Unversehrtheit seien ein Symbol der Stärke und Unverwüstbarkeit des ungarischen Staates. Diesen Gedanken könne jeder empfinden, ohne „Unterschied des Bekenntnisses", „ohne Unterschied des Glaubens und des Stammes", in ihm drücke sich die einheitliche, unteilbare Nation aus.[108]

In dieser Deutung der Gründergestalt wird nicht nur der katholische Glaube historisiert und relativiert, auch die Handreliquie ist nur noch bloßes Symbol, dem keinerlei religiöse Bedeutung jenseits einer staatlich-nationalen Einheitsauffassung mehr zukam. Das sollte als Angebot an alle Konfessionen und Nationalitäten verstanden werden, sich zum ungarischen Staat zu bekennen.

Denn „Toleranz" sei auch heute noch das Prinzip „unserer Nationalitätenpolitik. Diese Luft, die den Unterdrückten und Verfolgten der fremden Lande frei machte, macht zugleich den Ungar." Doch verband sich mit dem Angebot auch eine unverhohlene Drohung. Wer dies bestreite, begehe „Verleumdung". Und „Treulosigkeit" oder „Verrat" könnten die Magyaren nicht „ruhigen Blutes dulden". Die ungarische Suprematie sei schließlich nur „Ausdruck für die Einheitlichkeit und Untheilbarkeit der Nation. Dieser Staat muß wehrhaft, muß gegen tausend Gefahren gewappnet sein."

Die Provinz kam dagegen in immer größerer Zahl zur Feier. 1895 waren es bereits am frühen Morgen „Zehntausende", so daß sich bereits gegen 6 Uhr früh Stauungen auf der Kettenbrücke einstellten und sich im Gedränge „geradezu beängstigende Szenen" abspielten.[109] Eine Frau stürzte und wurde von der Menschenmenge mitgerissen. Sie verletzte sich am Kopf, aber freiwillige Helfer brachten sie in einem Wagen in ein Hospital. Der Unfall und die schnelle Hilfeleistung zeigen, wie effizient und modern die Prozession inzwischen organisiert wurde. Erstmals hatte der ungarische Innenminister auch die Beflaggung aller öffentlichen Gebäude angeordnet. Die zunehmende Popularität der Feier steigerte jedoch auch das Begehren, den Tag für alle möglichen politischen Aktionen zu nutzen und die Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit auf Bestrebungen zu lenken, die sonst in der Marginalität verblieben wären.

Anläßlich des hundertsten Todestages des ungarischen „Jakobiners" Ignác Martinovics (1755-1795) planten einige radikale Intellektuelle eine Gedenkfeier. Martinovics war 1795 als Verschwörer zusammen mit einigen seiner Mitstreiter auf der „Generalwiese" am

[108] Pester Lloyd, 19. August 1895, S. 3.
[109] Pester Lloyd, 20. August 1895, Abendausgabe.

Fuße der Budaer Burg hingerichtet worden.[110] Die Wiese wurde seither *Vérmező* (Blutwiese) oder ungarisches „Marsfeld" genannt. Aus Anlaß des Jubiläums beantragte der junge Schriftsteller und Beamtenanwärter István Kornai, am 20. August eine Gedenkfeier abzuhalten.[111] Die Martinovics-Gedenkdemonstration sollte vom Kalvinplatz in Pest über die Kettenbrücke nach Buda führen, doch wurde sie von der Polizei verboten, da sie zu offensichtlich als Gegenveranstaltung zur Stephansfeier geplant war.

Die Duldung des Finanzbeamten Kornai durch die liberale Budapester Stadtregierung macht deutlich, daß in Ungarn ähnlich wie zur gleichen Zeit in Italien, die Haltung der Regierung gegenüber einem linksliberalen Antiklerikalismus nicht eindeutig war. Gyula Szekfű wies darauf hin, daß viele ungarische Emigranten Freimaurerlogen im Umfeld von Kossuth und Garibaldi beigetreten waren.[112] Die Martinovicsfeiern können daher als ungarische Version der feierlichen Enthüllung des Giordano-Bruno-Denkmals auf dem Campo dei Fiori in Rom (1889) interpretiert werden, die sich ebenso gegen die katholische Kirche richtete und von Freimaurern veranstaltet wurde.

Zu den Organisatoren der verbotenen Martinovics-Feier gehörte auch der junge Rechtsanwalt Takács, der als Student ein landesweit bekannter Demokrat war. Wegen seines Versuchs, das Denkmal des habsburgtreuen Generals Hentzi (1785-1849) auf der Budaer Burg zu sprengen, war er zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt worden.[113] Hentzi hatte den Eid auf die ungarische Verfassung verweigert und war im Kampf gegen die Revolutionstruppen gefallen. Das Hentzi-Denkmal war im Juni 1851 im Beisein von Franz Joseph eingeweiht worden. Es stellte den Versuch dar, die habsburgische Version des Krieges von 1848/49 zu verewigen. Für die nationalbewußte Bevölkerung war Hentzi dagegen ein „Barbar, [...] der die schönsten Gebäude von Pest zusammenschoß".[114] Im Juni 1886 hatten Budapester Studenten und Jugendliche mehrere Tage gegen einen Infantriegeneral demonstriert, der auf dem Friedhof einen Kranz am Grabe Hentzis niedergelegt hatte. Ein Arbeiter wurde bei den Demonstrationen vom Militär erschossen, Hunderte verletzt und verhaftet. In der Nacht des 31. März 1895 hatte der Eisenbahnbeamte und ehemalige Soldat Adorján Szeless (1858- ?) ebenfalls versucht, die Hentzi-Statue mit Dynamit in die Luft zu sprengen.[115] Szeless floh nach Frankreich, dessen Justizminister ihn nicht den ungarischen Behörden übergab, sondern freiließ.

Die Ereignisse um die Haßfigur Hentzi bedeuteten einen Testfall für das sensible Verhältnis zwischen nationaler öffentlicher Meinung in Ungarn und dem Militär, das allein

[110] Während Ferenc Deák und Vilmos Fraknói die Verschwörung der „ungarischen Jakobiner" verurteilten, wertete sie Pauler als rechtmäßige Aktion: Art. „Martinovics, Ignác", in: Pallas. Aus heutiger Sicht: Kosáry, Újjáépítés, S. 192-196.
[111] Kornai, István [1870-?] (Kralován), Magyar Írók, Bd. VI., Sp. 1037; Magyar Írók élete, Sp. 1039f. Pester Lloyd, 19. August 1895, S. 2.
[112] Szekfű, Három nemzedék, S. 261.
[113] Takács, Zoltán (1866-?). Nach seiner Freilassung wurde er erneut wegen Geldfälschens verurteilt, 1907 wanderte er aus. Magyar Írók, Bd. VI, Sp. 1251f.
[114] Pallas. Das Zitat in: Balla, Magyar országgyűlés, S. 108.
[115] Art. „Szeless", in: Pallas.

dem Kaiser unterstand. Die Unabhängigkeits- und 48er Partei forderte jahrzehntelang die Schaffung eines eigenständigen ungarischen Heeres. Beide Extrempositionen: Reichsarmee unter Österreich versus ungarische Armee beruhten auf einer je unterschiedlichen Deutung von 1848. Ähnlich wie beim Machtkampf zwischen preußischer Regierung und Liberalen in den 1850er Jahren wollten beide Seiten eine Wiederholung der Ereignisse verhindern, jeder allerdings unter umgekehrten Vorzeichen.

Der Antiklerikalismus französischer Prägung blieb zwar eine so marginale Erscheinung wie das ungarische Jakobinertum ein Jahrhundert zuvor. Doch kann man andererseits auch nicht von einem Konsens über den Nationalfeiertag sprechen. Ein anderes Ereignis am Rande machte die aufgeheizte Stimmung am Stephanstag 1895 deutlich. Ein offenbar „kranker, an Halluzinationen leidender“ alter Mann meldete, er habe „gehört“, daß bei der Stephansprozession ein Attentat auf den Fürstprimas verübt werden sollte.[116]

Zu den ernstzunehmenden Gegnern des Stephansfeiertages gehörten dagegen die Führer der reformierten Kirche. Der Reformator Gáspár Heltai (1490?-1574) hatte im heiligen Stephan noch den sozialen König, den Retter des armen Volkes gepriesen, gegen den sich Herren erhoben, die versuchten, auf tyrannische Art das Christentum gewaltsam „abzutreiben“.[117] Doch seit Mitte des 19. Jahrhunderts wandten sich protestantische Literaten den historischen Feinden Stephans zu und gewannen dabei eine ganz neue Bewertung der Stephansfigur. Der aus Siebenbürgen stammende Dramatiker Szigligeti, Leiter des Nationaltheaters, interpretierte in einem Stück mit dem Titel *Vazul* den heidnischen Gegenspieler Stephans als positive Figur; Romancier Jókai tat ähnliches in einem Roman mit dem heidnischen Fürsten Koppány.[118]

Wie schon häufiger seit 1891 beschäftigte sich der Vereinigte Konvent der ungarischen reformierten Kirche im April 1907 erneut mit einer Verfügung des Innenministers, welche „die Gläubigen unserer Kirche am König-Stephanstag unrechtmäßig belästigen“ würde.[119] Der Beschluß markiert nur den Endpunkt einer langen Reihe von Versuchen der kalvinistischen Kirchenführung, gegen den Stephanstag vorzugehen. Szekfű bemerkte über die Klagen der Protestanten in den 1880er Jahren:

„Besonders warfen sie den Katholiken vor, daß diese die Dogmen der vatikanischen Synode angenommen hatten. Auch sonst herrschte ein großes Mißtrauen und es gab ständig Klagen, sei es wegen der Größenordnung der katholischen Kirchengüter, sei es wegen der Abhaltung der Sankt-Stephansfeier, oder deswegen, weil der Kultusminister stets ein Katholik war.“[120]

Die defensive Haltung der reformierten Kirchenoberen hing auch damit zusammen, daß die Figur des heiligen Königs außerhalb der katholischen Kirche und ihrer Laienbewegungen an Attraktivität gewann. 1887 entstand der erste Vorläufer der ungarischen

116 Pester Lloyd, 20. August 1895, S. 2.
117 Berend, Szent István, S. 1.
118 Berend, Szent István, S. 1. Zur Person: Szigligeti, Ede (Szathmáry) (1814-78). Pallas.
119 Magyarország Ev. ref. Egyház Egyetemes Konventje, S. 155.
120 Szekfű, Magyar történet, Bd. V, S. 521.

Boulevardpresse. Die *Kis Ujság. Képes politikai napilap* (Kleine Zeitung. Illustriertes politisches Tagesblatt) sollte eine billige Zeitung „in gefälliger Form“ mit sehr vielen Illustrationen für Zehntausende von Lesern in Budapest und außerhalb sein.[121] Sie enthielt ein illustriertes Titelblatt, kurze Leitartikel sowie zahlreiche Berichte über Kriminal- und Unglücksfälle und einen großen Anzeigenteil. Besitzer des Blattes war Fülöp Wodianer, ein reich gewordener Drucker, der 1848 Kossuths *Pesti-Hírlap*-Druckerei geleitet hatte.[122]

Im Millenniumsjahr 1896 rief die *Kis Újság* in einem Leitartikel am 5. Juli dazu auf, aus der Stephansprozession eine „Nationale Pilgerfahrt zum Herzen des Reiches“ zu machen.[123] Die Organisatoren der offiziellen Feier hatten geplant, den großen König im Millenniumsjahr nur mit der Grundsteinlegung des Denkmals zu ehren. Außerdem wurde im Juni 1896 die „heilige Stephanskrone“ feierlich in die Matthiaskirche überführt und dort drei Tage lang ausgestellt. Das sei zu wenig, so *Kis Újság*, denn es sei schließlich Sankt Stephan zu verdanken, daß man überhaupt die 1000jährige Staatlichkeit feiern könne. Daher müsse er mit einer großen nationalen Feier ohne Klassenunterschiede geehrt werden. Ohne die Massen seien die Throne „nur lächerliche Operettenkulissen“. Es müsse daher ein Fest gefeiert werden, bei dem das „Volk feiert und gefeiert wird“.[124]

Der Aufruf zur Demokratisierung der Stephansprozession macht deutlich, daß viele mit der bisherigen Gestaltung der Feiern mit ihrer starren Trennung zwischen Kirchenhierarchie, Staatsvertretern, Repräsentanten von Militär, Kommune und Universität im Zentrum und dem gaffenden Volk hinter Polizei- und Militärkordons am Straßenrand unzufrieden waren. Die Distanz zum „Volk“ drückte sich schließlich auch durch den Ort der Feier aus, dem hinter der Pester Entwicklung zurückbleibenden, beschaulichen und vornehmen Burgviertel. Daher forderte die *Kis Újság*, die Prozession zur Pester Seite hinüber zu verlängern.[125] In diesem Jahr sollten neben den üblichen Eliten auch die gesamte Budapester Priesterschaft sowie mehrere Chöre teilnehmen, hinter denen die Pilger marschieren sollten. Vor der Prozession würden sich die Teilnehmer auf der Blutwiese am Fuße der Burg versammeln, dann gemeinsam auf die Burg hinaufgehen, von wo die Prozession dann über die Margaretenbrücke auf die Pester Seite und wieder zurück verlaufen sollte.

Die *Kis Újság* sorgte mit zahlreichen Artikeln im Vorfeld dafür, daß immer mehr Leser der Feier entgegenfieberten. Im August verdichtete sich dann die Berichterstattung noch einmal, so wurde z. B. über das Denkmal (14.) und die Weihung der Matthiaskirche am Marientag (18.) wenige Tage vor der Feier noch einmal ausführlich berichtet. Am Donnerstag, dem 20. August, erschien die Zeitung mit dem üblichen illustrierten Titelblatt, auf dem „der heilige Stephan die Krone der Schutzpatronin Ungarns darbietet“. Auf dem Bild ist ein kniender Stephan mit Heiligenschein, Bart und Krönungsmantel zu se-

121 Zit. n. A magyar sajtó képes könyve, S. 84.
122 Wodianer, Fülöp (1820-1899), MÉL II, 1969, S. 1051.
123 Art. „Nemzeti zarándoklás2 [Nationale Pilgerfahrt], in: Kis Újság, 5. Juli 1896.
124 Alle Zitate: Art. „Nemzeti zarándoklás“, in: Kis Újság, 5. Juli 1896.
125 „Szent Istvánnap“ [St. Stephanstag], in: Kis Újság, 17. Juli 1896.

hen, der die Krone der Maria mit dem Kind übergibt. Die Gottesmutter schwebt links über dem König und ist von Strahlen umkränzt. Unterhalb des Blattes ist zu lesen:
„Der Sankt-Stephanstag ist nicht nur ein religiös-moralisches, sondern auch vom Standpunkt der Nationalität eines unserer höchsten Feste [...] Bei der Erinnerung an König Stephan d. Hlg. ehren wir nicht nur den heiliggesprochenen Fürsten, welcher der magyarischen Nation den katholischen Glauben brachte und zum Apostel unserer Nation wurde, sondern auch den weisen, väterlichen Fürsten, den zweiten Begründer unserer Heimat."[126]
Im Inneren der Zeitung ist das Gedicht „Die Heilige Rechte Hand" abgedruckt:

„In der uralten Burg von Buda / läuten die Glocken / [...].
Jeder Magyare / trägt nun im Herzen / das in Eintracht klopft /
eine Flamme des Gefühls; / patriotische Pietät / aus reinem Strahl.
Denn diese Heilige rechte Hand / diese ruhmvolle Reliquie /
welche wohlerhalten /ist nicht nur eines Glaubens / teuere Reliquie!

Jeder segnet sie! / welch' Glaubens auch immer er sei /
und welch' Sprache auch immer er spreche / magyarisch oder anders; /
nur dieser schönen Heimat / sei er nicht untreu!
Aber jeden zerschmettere / des Zornes Blitzschlag / der den Magyaren /
anzugreifen wagt, /wer die Einheit der Heimat / spaltet mit törichten Ideen!"

Die erste Strophe soll eine religiös-andächtige Atmosphäre schaffen, in der sich jeder zur Nation Zugehörige in die Gemeinschaft hineinfühlen kann (2. Strophe). Dies kann aber nur gelingen, wenn die eigentlich katholische Reliquie in erster Linie als nationales Symbol jenseits von Konfession und Glauben betrachtet wird. Diese überkonfessionelle, aber dennoch national-religiöse Gemeinschaft fordert von allen, egal welche Sprache sie sprechen, „Treue". Diese kann der einzelne ausdrücken durch das nationale Bekenntnis zum Gründerkönig. Mit der Einschließung in die Nation ist untrennbar die Ausschlußdrohung verbunden: wer die „Treue" zur Gemeinschaft verweigert oder bedroht, muß mit Bestrafung rechnen. Die katholische Kirche und die Volkspartei sprachen sich vor 1918 noch am deutlichsten für die Respektierung der nationalen Minderheiten und ihrer Sprache und Kultur aus. Primas Kolos Vaszary sagte 1894: „Nur weil jemand an seiner Muttersprache hängt und deren Literatur und Kultur fördert, muß er kein schlechterer Patriot als der Magyare sein."[127] Die katholische Kirche erwartete als Gegenleistung für ihre Toleranz eine weitgehende Unterwerfung unter ihren kulturellen Primat und die Volkspartei propagierte bald auch Ideen der Antisemitenpartei, wie die der „Verjudung" der magyarischen Kultur. Aber, wie sich nach 1918 zeigen sollte, verhielt sich die Toleranz gegenüber „christlichen" ethnischen Gruppen durchaus komplementär zu einem bestimmten katholischen Kulturantisemitismus, der sich nicht gegen getaufte Juden richtete, sondern auf die Auslöschung der jüdischen Kultur zielte.

126 Kis Újság, 20. August 1896.
127 Boros; Szabó, Dániel, Parlamentarizmus, S. 39.

Im Millenniumsjahr hatten sich die regierenden Parteien eine Art politische Friedenspflicht auferlegt. Doch der im oben zitierten Gedicht zu Tage tretende Nationalismus und der im Zuge der Balkanexpansion des Habsburgerreiches wachsende Imperialismus verstärkten die vorhandenen politischen und sozialen Konflikte. Zugleich spitzte sich der Gegensatz zwischen der 48er-Partei, die von Kossuths Sohn Ferenc geführt wurde, und den Sozialdemokraten immer mehr zu: Ein 48er-Abgeordneter nannte die Sozialdemokraten „vaterlandslose Lumpen", die man „wie Ratten zertreten muß".[128]
Die 48er-Partei näherte sich der Volkspartei an, die sie noch 1895 als ein „reaktionäres Gebilde von österreichisch-römischem Geist" bezeichnet hatte.[129] Die Anhänger der „Unabhängigkeit" vertraten lange Zeit den klassisch-liberalen Standpunkt in der Wahlrechtsfrage: Wahlberechtigt sollte jeder sein, der „(wirtschaftlich) unabhängig (war), um eine selbständige politische Meinung bilden zu können".[130] Seit dem Millennium sahen die „48er" in der Ausdehnung des Wahlrechts die Gefahr, daß die Nationalitäten die nationale Einheit gefährden könnten. Daher sollte neben die ökonomische Selbständigkeit ein Sprachzensus treten: die Fähigkeit, „Ungarisch lesen und schreiben zu können".[131]
In den Wahlen von 1905 erlitt die bis dahin regierende konservative Freisinnige Partei erstmals eine schwere Niederlage gegen die „Nationale Koalition", die aus Agrariern und „48ern" bestand. Damit erledigte sich auch der gemeinsam mit Sozialdemokraten und Demokraten ausgearbeitete Plan eines allgemeinen und geheimen Wahlrechts, wie es 1907 in Österreich eingeführt wurde. Das Programm der siegreichen Koalition, die ab 1906 den Ministerpräsidenten stellte, zielte auf die völlige politische, ökonomische und militärische Unabhängigkeit Ungarns innerhalb der Habsburgermonarchie ab, was sich bis 1910 jedoch nicht verwirklichen ließ.
Vor dem Hintergrund der bisher schwersten Krise des politischen Systems müssen die Ereignisse um den Stephanstag von 1905 gesehen werden. Am Feiertag fand eine Versammlung der Unabhängigkeits- und 48er-Partei in Sopron statt. Die Rede von Albert Apponyi wurde von „aus Preßburg angereisten Sozialisten" gestört. Es kam zu Schlägereien mit „Stöcken und Sesseln".[132] Die Sozialdemokratie veranstaltete am selben Tag zahlreiche Parteiversammlungen in größeren Provinzstädten (Szeged, Pécs, Debrecen). Dort wurde die Einführung des allgemeinen Wahlrechts gefordert. Die Sozialdemokraten nutzten den Feiertag, ignorierten aber dessen religiöse Bedeutung, wenn ihre Aktionen auch keinen antiklerikalen Charakter annahmen, wie etwa die Martinovics-Gedenkfeiern zehn Jahre zuvor.
Der staatstreue „Pester Lloyd" rückte in seinem Kommentar zum Stephanstag 1905 einmal mehr die monarchische Idee in den Vordergrund.[133] Die „geschichtliche Lehre" des

128 Vészi, József, Az ország, in: Budapesti Napló, zit. n. Horváth, Zoltán, Jahrhundertwende, S. 229.
129 Egyetértés [Einheit], 31.1.1895, S. 1. Zit. n. Horváth, Zoltán, Jahrhundertwende, S. 229.
130 Boros; Szabó, Dániel, Parlamentarizmus, S. 44.
131 Boros,; Szabó, Dániel, Parlamentarizmus, S. 44f.
132 Pester Lloyd, 21. August 1905, Abendblatt, Titelseite.
133 Pester Lloyd, 21. August 1905, Abendblatt, Titelseite.

Feiertages liege in der „Verbindung zum Westen", welche der Gründerkönig der „ungarischen Race" mit ihrem „angeborenen Freiheitsdrang" verordnet hätte. Dagegen bezog der Kommentator gegen die in den Wahlen siegreiche „nationale Koalition" Stellung: „Sein Reich aus dem Staatengefüge loszulösen, vollständig zu isoliren und verhängnisvollen Zufälligkeiten preiszugeben: eine solche Tendenz kann in die Politik, die König Stefan verfolgte, nie und nimmer hineingelesen werden."[134] Dieser etwas durchsichtige Versuch, den Gründerkönig gegen die „beliebte Marke des ausschließlich privilegierten Patriotismus" und für die Konstruktion der Doppelmonarchie zu vergegenwärtigen, erschien wenig überzeugend.

3.4 Neue Kultorte in Budapest: Stephansdenkmal und Stephansbasilika

Trotz der politischen Krise nahm der Fremdenverkehr am St. Stephanstag weiter zu. 1905 wurden etwa 30.000 Personen registriert, die mit Zügen oder Donauschiffen in die Hauptstadt gekommen waren.[135] In diesem Jahr wurde ein Bau vollendet, der zur Verewigung des Stephanskultes beitragen sollte: die Sankt-Stephans-Basilika. Mit der Errichtung der Basilika erreichte der Stephanskult Pest. Das Projekt einer Leopoldstädtischen Hauptkirche im Norden der Innenstadt war bereits 1851 initiiert worden, in der Zeit, als die katholische Kirche noch als Institution zur Mäßigung magyarisch-nationaler Ziele erschien. 1867 übernahm Miklós Ybl, der Erbauer des Opernhauses, die Planung.[136] Nach dem Einsturz der 52 Meter hohen Kuppel (1868) konnte der Bau erst 1878 wieder aufgenommen werden. Ybl war nicht nur Präsident des Ingenieurs- und Architektenverbandes, sondern auch Mitglied des Oberhauses und wurde mehrmals vom König ausgezeichnet. Er arbeitete die Pläne noch einmal um und ließ sich von der italienischen Renaissance, St. Paul's in London und dem Pariser Invalidendom inspirieren. 1891, als Ybl starb, war der Außenbau mit der nun 96 Meter hohen Kuppel fertig. Erst 1905 kam der Bau der Sankt-Stephans-Basilika zum Abschluß.
Ein Jahr später wurde auf dem Budaer Schloßhügel das Stephansdenkaml eingeweiht. Wie beim Petőfidenkmal ging die Vorgeschichte dieses Denkmals auf die 1860er Jahre zurück. Während eines Festessens beim königlichen Statthalter Móric Pálffy anläßlich der Einweihung der Dreifaltigkeitssäule vor der Innerstädtischen Kirche im Jahr 1863

[134] Pester Lloyd, 21. August 1905, Abendblatt, Titelseite.
[135] Pester Lloyd, 19. August 1905, S. 3.
[136] Ybl Miklós (1814-1891), Pallas.

beschwor Primas Scitovszky die Idee, die „Nation" solle König Stephan dem Heiligen ein Denkmal errichten. Er selbst spendete 4.000 Forint, am Ende des Abends kamen weitere 4000 dazu. Schatzmeister des bald darauf gebildeten Komitees wurde der Zigarrenfabrikant József Medecz. Nach dessen Tod wurde das Geld vom Depositenamt verwahrt, und die Sache schlief ein. Erst 1881 veröffentlichte der *Pesti Napló* erneut einen Aufruf, dem „Ersten ungarischen König" ein Denkmal zu setzen. Nachdem sich auch Primas Simor und der konservative Politiker und Präsident des Obersten Gerichts György Majláth, der auch in der Stephansgesellschaft aktiv war, dem Aufruf anschlossen, kam die Denkmalsbewegung in Fahrt.[137] Bis Dezember 1881 gingen erneut 3.200 Forint auf das Spendenkonto ein. Schließlich bewilligte das Komitee für Bildende Kunst der Hauptstadt (*Képzőművészeti Bizottság*) 25.000 Forint aus seinem Etat. Weitere Gelder kamen von einzelnen Kommunen (Szabadka, Temesvár) sowie vom erzbischöflichen Statthalter in Esztergom. Gesetz 1896: VIII hatte festgelegt, daß der Staat das Denkmal mit 135.000 Forint unterstützt. Der Landesrat für Bildende Künste beschloß, das Denkmal neben der Matthiaskirche zu errichten, und beauftragte den Architekten Frigyes Schulek, der auch die Kirche vollständig restauriert und die „Fischerbastei" geplant hatte, mit dem Projekt. Die Ausführung dieses Standbildes wurde dem Bildhauer Alajos Stróbl übertragen. Stróbl, der in Wien studiert hatte, galt als die führende Gestalt der ungarischen Skulptur.[138] Im Oktober 1901 stellte Stróbl sein Reiterstandbild dem Komitee vor. Die Mitglieder, unter ihnen Minister und Künstler, lobten das Porträt, das den ersten König als „nationalen Helden, Glaubensverbreiter und Reichsgründer" charakterisierte.[139] 1903 bat der Vorsitzende des Landesrats für Bildende Künste, Ministerialrat Gyula Forster, Stróbl, das Haupt der Königsstatue mit einer originalgetreuen Kopie der Heiligen Krone zu schmücken. Am 21. Mai 1906, nach über 40 Jahren Planung, wurde das Stephansdenkmal feierlich eingeweiht. Zur Feier erschien Franz Joseph persönlich – was den Unterschied zum Petőfi-Denkmal, das nicht vom Oberhaupt der katholischen Kirche, sondern von patriotischen Damen in der Provinz und einem aus dem Exil heimkehrenden Geigenvirtuosen initiiert worden war, deutlich ausdrückt. Am Festakt nahmen Abgeordnete beider Häuser des Parlaments, der Episkopat, die Generalität, der Präsident der Akademie, die Dekane der Universität teil. Die Festansprachen hielten Ministerpräsident Sándor Wekerle und der stellvertretende Bürgermeister. Den musikalischen Rahmen der Feier bildeten Teile aus Ferenc Erkels Oper *Szent István* (1885) und die Nationalhymne, die vom Chor der Nationaloper gesungen wurde. Zur Unterstreichung der dynastischen Botschaft der Feier trug der päpstliche Prälat und Pfarrer der Matthiaskirche, Antal Nemes, das Messegewand, das ein Geistlicher während der Krönung von Franz I. 1792 getragen hatte.[140]
Das kirchlich geweihte Denkmal – ein weiterer deutlicher Unterschied zur Petőfistatue – stellt den König in unbeweglicher, würdiger Pose dar (Abb. 3). Seine Rechte hält eine

[137] Majláth, György, III. (1818-1883), Pallas.
[138] Strobl Alajos (1856-1926), MÉL, II, 1969, S. 663.
[139] Liber, Budapest szobrai, S. 258.
[140] Nemes, Antal (1855-1941), MÉL II, 1969, S. 287.

Lanze mit apostolischem Doppelkreuz, während er mit der Linken den Zügel umfaßt. Das bärtige Haupt des Königs, umrahmt von einem Heiligenschein, blickt fest in Richtung Matthiaskirche. Die Statue des Staatsheiligen paßte sich dem ästhetischen und politischen Programm des um die Jahrhundertwende neu gestalteten Burgviertels an. Neben der nur zu touristischen Zwecken gebauten „Fischerbastei“ (die in ihren Formen der zeitgleich entstandenen Pariser Kirche Sacre Coeur ähnelt) und der nach Wiener Vorbild (Stephansdom) mit gestreiftem Dach geschmückten Matthiaskirche ist das Reiterdenkmal Ausdruck einer durchaus modernen Form von Mittelalterbeschwörung.[141] Diesem Urteil schloß sich auch die *Hét* an, die sogar ihr Titelblatt mit einem Photo des Reiterstandbildes zierte.[142]



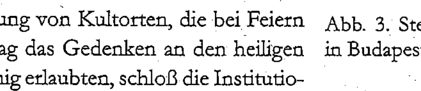
Abb. 3. Stephansdenkmal von Alajos Stróbl in Budapest

Die Errichtung von Kultorten, die bei Feiern und im Alltag das Gedenken an den heiligen Gründerkönig erlaubten, schloß die Institutionalisierung des Stephanskultes ab, die sich über ein halbes Jahrhundert hingezogen hatte.

3.5 Zusammenfassung: Warum setzten sich die Kulte um 1848 und den heiligen Stephan als wichtigste nationale Geschichtskulte durch?

Die Etablierung der beiden wichtigsten nationalen Geschichtskulte und die Entstehung der an diese geknüpften Nationalfeiertage um 1860 sind im wesentlichen auf die Einwirkungen der beiden großen christlichen Kirchen zurückzuführen. Während viele Reformierte ältere Vorstellungen einer besonderen Verbundenheit des Kalvinismus mit

[141] Magyarország építészetének története, S. 215.
[142] A Hét XVII [1906], 21. Nr., 27. Mai 1906.



der magyarischen „Freiheit“ neu formulierten, forderten katholische Intellektuelle eine Hinwendung der Kirche zur „Nation“ um verlorenes gesellschaftliches Terrain zurückzugewinnen. Sowohl der 48er- als auch der Stephanskult beruhten auf politisch-kulturellen Nationsauffassungen, die nicht im Gegensatz zum christlichen Glauben standen, sondern im Gegenteil durch den konfessionellen Dualismus erst konstituiert wurden. Die Schaffung überkonfessioneller Staatskulte, wie sie Széchenyi oder Petőfi noch vorschwebten, scheiterten mit der Revolution. Während die reformierten Anhänger des 48er-Kultes individualistische Lösungen der Glaubenskrise der Moderne erhofften, vertrauten die katholischen Anhänger des Stephanskultes stärker einer institutionellen Lösung. Damit verbanden sich in beiden Fällen jedoch tiefe Widersprüche: der individualistische Ansatz gefährdete auf Dauer die institutionelle Verankerung der Religion in der Gesellschaft, während die etatistische Lösung zur politischen Austragung von konfessionellen Konflikten führte.

Mit der Umwandlung des mittelalterlichen Heiligenkultes um Stephan in einen modernen nationalen Geschichtskult gelang es der katholischen Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlorenes Terrain wiederzugewinnen. Ausgeschlossen aus dem liberal und überkonfessionell geprägten nationalen Diskurs und vor die Wahl gestellt, sich liberalkatholisch einzuordnen und auf Privilegien zu verzichten oder aber: von kalvinistischen Eiferern zu nationalen „Verrätern“ abgestempelt zu werden, kann diese Strategie als gelungener Ausweg angesehen werden. Es dauerte zwar lange, bis die nationalen Eliten den Stephanskult und die damit verbundene katholischen Deutungshoheit akzeptierten, aber spätestens nach dem Ausgleich mit dem apostolischen König und dem Scheitern von Kossuths „kleinungarischer“ Lösung war die katholische Kirche wieder im nationalen Diskurs angekommen, was sich besonders deutlich an der zunehmenden staatlichen Anerkennung und Förderung des Stephanskultes zeigte.

Der 48er-Kult und der mit diesem verbundene liberale und protestantische moderne Gründungsmythos konnte von der politischen Klasse im Ungarn des Ausgleichs nur in gezähmter und nicht gegen die monarchische Etikette verstoßender Form gepflegt werden, daher kam es auch nie zu einer Verstaatlichung dieses Kultes. Es blieb genug davon für revolutionäre, demokratische, sozialistische und auch nationalistische oppositionelle Strömungen übrig. Der 48er-Kult war zugleich für den Katholizismus solange inakzeptabel, wie dieser die Moderne innerlich ablehnte und auf deren Überwindung hoffte.

Das veränderte Klima nach 1867 brachte zwar die Verwirklichung der staatlichen Eigenständigkeit, aber nicht mehr unter klassisch-liberalen Vorzeichen, sondern unter der Ägide eines staatszentrierten Liberalismus, bei dem die Zivilgesellschaft zur nachgeordneten Instanz im politischen System verkam. Solange die soziale und politische Integration der überwiegenden Mehrheit der ungarischen Bevölkerung in den Nationalstaat unvollständig blieb, kamen den beiden nationalen Geschichtskulten wichtige sekundäre, symbolische Intergrationsfunktionen zu: Ein Magyare konnte arm, ohne Stimmrecht, rechtlos und aus den Medien ausgeschlossen sein: die nationalen Geschichtskulte versprachen auch ihm, 'historisch' der Nation anzugehören. Ein solches Versprechen konnte beruhigend und mäßigend, aber auch appellierend und fordernd verstanden werden.

Die Etablierung der beiden nationalen Geschichtskulte ist unmittelbar mit dem Heranwachsen der Doppelstadt Buda-Pest zu einer mitteleuropäischen Metropole verbunden. Die Orte, an denen die Kulte zelebriert werden konnten, entstanden fast ausschließlich zwischen 1880 und 1910, als die Stadt ihren kleinstädtischen Charakter endgültig abstreifte. Die Architekten, Bildhauer und Historienmaler, welche die Themen der beiden nationalen Geschichtskulte ästhetisch umsetzten, waren demselben Kunstwollen, einem akademischen Historismus, verpflichtet. Differenzierend wirkten sich daher fast ausschließlich die von ihnen jeweils konstruierten Geschichtsbilder des Mittelalters bzw. der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus. Der Versuch, der Zeit historischer Figuren gerecht zu werden, unterscheidet die historistische Kunstsprache von der früheren klassizistischen, wie sie etwa der noch in der napoleonischen Zeit geprägte Széchenyi bevorzugte, noch mehr aber von dem, was folgte.

4 Die Ethnisierung der ungarischen Nation und die christlich-monarchische Überarbeitung des Kultes um die heidnischen Urmagyaren im Millenniumsjahr 1896

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden zwei neue politische Strömungen, denen gemeinsam war, daß sie ohne christliche Fundierung auskamen. Rassismus und Sozialismus setzten ihre Kategorien „Rasse“ bzw. „Klasse“, die sie aus biologischen bzw. ökonomischen Weltanschauungen ableiteten, an die Stelle von „Kultur“ bzw. „Geschichte“, um die Zugehörigkeit zu den von ihnen imaginierten Gemeinschaften zu bestimmen. Aber auch Anhänger des Idealismus, der Lebensphilosophie nietzscheanischer Prägung oder des politischen Katholizismus, kurz: Gegner materialistischen Denkens, begannen, sich von historistischen Vorstellungen zu lösen und nach einem nicht mehr historisch faßbaren, sondern nur noch „erfühlbaren“ „Kern“ des Ungar- oder Magyarentums zu suchen. Kurt Nowak sprach von einem „geschichtsinvarianten Substanzdenken“ beim völkischen Antihistorismus.[1]

Die materialistischen Kategorien sprengten den nationalstaatlichen Rahmen, den das liberale politische Denken vorgab. Im Umkreis dieser neuen, „wissenschaftlich“-säkularen Strömungen entstanden politische Kulte, die zwar auch in Konkurrenz zu den beiden etablierten nationalen Geschichtskulten traten, sich aber eher indirekt auf die bestehende nationale Geschichtskultur auswirkten, indem sie diese mit neuen Vorstellungen des Ethnos und der Gesellschaft sowie neuen ästhetischen Ausdrucksformen konfrontierten. Am Beispiel der Entstehung des Kultes um die Urmagyaren und der Feiern zum 1. Mai soll im folgenden die Verbreitung der neuen Strömungen in Ungarn seit dem späten 19. Jahrhundert skizziert werden. Dabei wird auf Verschränkung, Widersprüche und Zusammenhänge verschiedener Ideen und Interessen hingewiesen.

Vorweg muß allerdings betont werden, daß sowohl völkische als auch sozialistische Strömungen in Ungarn bis 1918 insgesamt doch schwächer blieben als etwa in Deutschland. Wenn man etwa die völkische Ausrichtung der Jahrhundertfeiern zur Völkerschlacht in Leipzig 1913 betrachtet, an denen auch deutsch-österreichische Kriegervereine in großer Zahl teilnahmen, wird dieser Unterschied deutlich.[2] Die relative Schwäche der sozialistischen und rassistischen Tendenzen hing mit der liberalen Hegemonie zusammen, welche die politische Kultur Italiens und Ungarns prägten. Völkische Strömungen wie der Panturanismus oder der Antisemitismus stellten die liberale Nationalitäten- und

1 Nowak, Antihistoristische Revolution, S. 150.
2 Vogel, Nationen im Gleichschritt, S. 170-178.

Assimilierungspolitik in Frage und bedrohten das Fundament der politischen Klasse. Auf Ungarn wirkte sich etwa die verstärkte völkische Propaganda des Alldeutschen Verbandes in den 1890er Jahren negativ aus, die der zumeist freiwilligen Magyarisierung der Schwaben und Sachsen entgegenzutreten behauptete.[3] Doch gefährdete den brüchigen Ausgleich mit den Nationalitäten und dem Wiener Hof auch ein radikaler magyarischer Nationalismus.

Schon in der Vorgeschichte der Nationalstaatsgründungen sind Unterschiede zu Deutschland zu finden. In Ungarn hatte während der napoleonischen Zeit und im Vormärz kein Ernst Moritz Arndt den antifranzösischen Krieg in nationalem und völkischem Geist gepredigt. Ungarn war damals zu konservativ, zu ständisch geprägt, die ungarische Nationalbewegung im Vergleich zur deutschen zu klein, außerdem fehlte die Bedrohung durch eine äußere Macht wie Frankreich, Rußland trat erst nach 1848 auf den Plan. Österreich oder die damit zusammenhängende deutsche Kultur gehörten, wie am Beispiel der Städte Ofen-Buda oder Pest gesehen, zum ungarischen Alltag, und konnten (noch) nicht so einfach als Feindbild, als Negation des Selbstbildes herhalten. Eine geringere Ausprägung materialistischer Denkströmungen in Ungarn sind ebenso auf die weniger dynamische sozio-ökonomische Entwicklung gegenüber Deutschland zurückzuführen.

Im folgenden wird zunächst der sozialhistorische Hintergrund der Millenniumsfeiern von 1896 beschrieben: Urbanisierung, Assimilierung, Industriemessen und Sport waren Ausdruck der raschen Verwandlung der provinziellen Doppelstadt Pest-Buda in die europäische Metropole Budapest (4.1). Diese Entwicklungen führten zu einer Verunsicherung innerhalb des Adels und intellektueller Kreise, die mit einer Ethnisierung des Diskurses über die ungarische Nation reagierten (4.2). Die damit zusammenhängende Konjunktur völkischer und antisemitischer Strömungen wurde jedoch bei den Millenniumsfeiern durch die Betonung der Rolle der habsburgischen Monarchie und der katholischen Kirche in den Hintergrund gedrängt (4.3)

4.1 Industrie, Sport, Assimilation und der magyarische Charakter Budapests nach 1880

Acht Jahre nach der Vereinigung der Städte Buda, Pest und Óbuda im Jahr 1873 schlug die Budapester Gemeindevertretung dem Abgeordnetenhaus vor, zum tausendsten Jubiläum der magyarischen „Landnahme" ein Denkmal zu errichten. Dieser Geschichtskult konnte sich allerdings nicht auf gesicherte, datierbare historische Ereignisse wie

3 Ausführlich: Schödl, Alldeutscher Verband, S. 24f.

die Heiligsprechung Stephans I. oder den Beginn der Revolution von 1848 beziehen. Aufgrund sprachlicher Ähnlichkeiten zwischen dem Ungarischen und den Sprachen der ugrischen Völker, etwa der Wogulen und Ostjaken, die in der Obgegend wohnen, dem nordwestlichen Asien, wurde vermutet, daß das „Protoungartum" [!] ebenfalls aus dieser Gegend stammt.[4] Im Zuge mehrerer Wanderungen ließen diese sich vermutlich Ende des 9. Jahrhunderts im Karpatenbecken nieder. Die Akademie der Wissenschaften, die 1882 mit einem Gutachten betraut wurde, datierte die Ansiedlung und Staatsgründung auf den Zeitraum zwischen 888 und 900. Daraufhin setzte die Regierung den Termin für die Jahrtausendfeier auf 1895 fest, doch mußte dieser aufgrund von Planungsrückständen um ein Jahr verschoben werden. An dieses undatierbare, „Landnahme" genannte Ereignis sollte eine pompöse Feier erinnern. Der Reichstag hatte dazu ein Gesetz erlassen, das mit folgenden Sätzen begründet wurde:

„Die Legislative der Länder der heiligen ungarischen Krone dankt mit frommer Andacht der göttlichen Vorsehung, daß sie die von Árpád und seinen tapferen Kriegern gegründete Heimat in seine Obhut nahm, deren Herrscher mit Weisheit, dessen Volk mit Kraft und aufopferungsvoller Heimatliebe segnete und das Reich in guten und bösen Zeiten unterstützte und dessen Existenz über eintausend Jahre hinweg vielen Widernissen zum Trotze sicherte."[5]

Hier wird der staatszentrierte Stephanskult, der in Gestalt der Heiligen Krone im Text erscheint, durch religiöse (Vorsehung), monarchische und national-demokratische (Volk) Elemente untermauert. Der völkische und heidnische Charakter der Landnahme wurde christlich und monarchisch eingerahmt, da er sonst die gedanklichen Fundamente des Staates gefährdet hätte. Genau dies prägte auch die ästhetische Umsetzung des Millenniumsgedankens.

Bevor sich die Architekten jedoch an die Gestaltung des Millenniumsdenkmals machen konnten, wurde am geplanten Standort, am Ende der Andrássyallee, eine große Industrie-, Landwirtschafts- und Geschichtsausstellung gezeigt, die insgesamt sechs Millionen Besucher anzog. Am 2. Mai 1896 eröffnete Franz Joseph in der roten Galauniform der ungarischen Generalität die Ausstellung im neu errichteten Stadtgarten.[6] Dort stand der Ausstellungspavillon der gemeinsamen k. u. k. Armee. Die Marine präsentierte sich auf einem künstlich angelegten See. Einen wichtigen Platz nahm die ethnographische Schau ein. Doch wurden die staatlichen und historischen Repräsentationen weit übertroffen durch die eigentliche Millenniumsausstellung, welche den Leistungen von Handel, Industrie und Landwirtschaft gewidmet war. Die Industriehalle, der Pavillon der Ganz-Stahlwerke, der Finanzpavillon, die Landwirtschaftliche Ausstellung und das Handelsmuseum waren die eigentlichen Glanzpunkte dieser Exposition. Die Modernität der Feiern zeigte sich besonders im Bau der ersten Untergrundbahn auf dem europäischen Kontinent und in den internationalen Sportwettbewerben, beides völlige Neuheiten für Ungarn.

4 Kristó, Arpaden-Dynastie.
5 Zit. n. A magyarok kronikája, S. 495.
6 Ich habe Krisztián Ungváry für diesen Hinweis zu danken. In der Literatur findet man falsche Angaben.

Da sich in Athen schon damals finanzielle und organisatorische Schwierigkeiten bemerkbar machten, hofften in Ungarn einige Sportfunktionäre wie das IOK-Gründungsmitglied Ferenc Kemény darauf, daß Budapest bei der Austragung der ersten Olympischen Spiele der Neuzeit an die Stelle der griechischen Hauptstadt treten könnte.[7] Seit 1895 bestand ein Nationales Olympisches Komitee in Budapest, das sich aus gebildeten oder reichen jüdischen Großbürgern wie Kemény und konservativen Adligen zusammensetzte, die ihre ambivalente Beziehung zur entstehenden Industriegesellschaft durch nietzscheanische Griechenanbetung und modernen Körperkult überhöhten.[8] Männer wie Kemény setzten zugleich Bemühungen der ersten nationalen Reformgeneration fort. Széchenyi hatte in seinen Schriften bereits die Förderung der Leibesübungen propagiert. Schließlich war dessen großes Vorbild England nicht nur erster Industriestaat der Welt, sondern auch die Wiege des modernen Sports. Bei den 1896 dann doch in Athen veranstalteten ersten olympischen Spielen der Neuzeit gewannen ungarische Athleten Goldmedaillen. Alfréd Hajós (Guttmann), einer von zahlreichen jüdischen Spitzensportlern Ungarns, gewann die Schwimmwettbewerbe über 100 und 1200 Meter.[9]

Das Streben des assimilierten ungarischen Judentums nach sozialer Anerkennung konnte sich aufgrund seines Ausschlusses aus dem öffentlichen Leben vor 1848 nur in den modernsten Bereichen der Gesellschaft ausdrücken.[10] Die liberale Emanzipationspolitik ließ anderes auch nicht zu: Nur wer den Kaftan auszog und den bürgerlichen Anzug überstreifte, konnte Mitglied der Nation werden. Viele Juden, besonders der zweiten assimilierten Generation, profilierten sich im modernen Körperkult, so wie sie auch im adlig-bourgeoisen Lebensstil (Reiten, Fechten) der Gentry reüssierten. Aber der moderne Kult um den Körper hatte auch mit Hygiene und Rassevorstellungen zu tun. Ohne diese verschiedenen geistigen Strömungen, die sich seit der Jahrhundertwende auch in den gebildeten Kreisen Ungarns mehr und mehr ausbreiteten, sind die Konflikte um die Neuformulierung des „Magyarentums", oder allgemeiner: um die Suche nach dem Platz Ungarns in der modernen Welt, nicht zu verstehen.

Auf der ersten Weltausstellung in London 1851 konnten ungarische Aussteller aufgrund der politischen Lage nicht teilnehmen.[11] Damals konnte Großbritannien, das über die Hälfte aller Aussteller repräsentierte, seine dominierende Macht, seine Führungsrolle bei Industrie und Kolonialismus eindrucksvoll unter Beweis stellen. Ihm folgten die USA, Frankreich, Preußen, die übrigen deutschen Staaten und Österreich nach. Die frühe liberal-kapitalistische Weltordnung kannte noch eine eindeutige Hierarchie. Nach 1851 wechselten sich Paris und London, die beiden Weltmetropolen, bei der Ausrichtung der „Weltausstellung" ab, bis 1873 mit Wien erstmals ein anderes Land zum Zuge kam.

7 Magyarország Olimpiai Mozgalmának krónikája. Kemény, Ferenc (1860-1944). Magyar Zsidó Lexikon, Budapest 1929, S. 461; MÉL I, 1967, S. 893.
8 A sportmozgalom, S. 813-830; Alkemayer, Wiederbegründung; Bourdieu, Voraussetzungen.
9 Hajós, Alfred (1878-1955), MÉL I, Bp. 1967, S. 659-660; Herendi, Zsidók, S. 131-137; Handler, Ghetto; Reményi Gyenes, Ismerjük őket?, S. 136-138.
10 Zum mitteleuropäischen Modell der Judenemanzipation: Karady, Gewalterfahrung, S. 74-95.
11 Zahlen nach: Art. „Kiállítás", in: Pallas.

Schließlich traten die USA (Philadelphia 1876, Chicago 1893) als zukünftige industrielle und militärische Großmacht auf, nachdem sie sich vom Bürgerkrieg erholt hatten. In Chicago hatten bereits über 65.000 Aussteller teilgenommen. Die Besucherzahlen erreichten dort 27,5 Millionen, zwei Millionen mehr als in Paris 1889 und mehr als doppelt so viele wie in Wien 1873 (12,5 Millionen). Auf diese Zahlen schauten die ungarischen Beobachter gebannt, denn sie symbolisierten nationale Größe und garantierten internationale Anerkennung. Die magyarischen Eliten strebten seit 1867 immer mehr danach, sich gegenüber Wien und dem Gesamtreich als eigenständiger Nationalstaat unter den europäischen „Kulturstaaten" zu profilieren. Mit sechs Millionen Besuchern kam Budapest immerhin auf die Hälfte der Gäste der Wiener Weltausstellung.

Erste Landesausstellungen der ungarischen Landwirtschaft wurden 1862 und 1874 organisiert. In Zagreb fand 1864 eine erfolgreiche kroatisch-dalmatisch-slawonische Industrie- und Landwirtschaftsausstellung statt, was den magyarischen Ehrgeiz anstachelte. Größere Industrieausstellungen fanden 1872 in Kecskemét, 1876 in Szeged und 1879 in Székesfehérvár statt. Auf den ersten großen ungarischen Industrieausstellungen schwankten die Besucherzahlen zwischen 10.000 (Kecskemét) und beinahe 100.000 (Székesfehérvár), wobei die Dauer der Ausstellungen sich zunehmend verlängerte. Präsident der Ausstellung in Székesfehérvár war Graf Jenő Zichy[12], der sich zunächst als Abgeordneter der Deák-Partei, dann als Parteiloser im Parlament für Industrialisierung und Volkserziehung einsetzte. Nach Studienreisen in England und Holland schlug er seit den späten 1860er Jahren umfangreiche Kanalprojekte zur Bewässerung der ungarischen Tiefebene vor. Zichy bemühte sich zugleich um das nationale 'Erbe', indem er etwa die Errichtung einer Vörösmarty-Statue in Székesfehérvár förderte. Größtes Aufsehen erregte die von ihm finanzierte und durchgeführte wissenschaftliche Expedition in den Kaukasus, wo ethnographische und archäologische Daten gesammelt wurden, um dem „Urmagyarentum" auf die Spur zu kommen.[13] Am Beispiel des „Industriegrafen" Zichy wird deutlich, daß die Förderung des wirtschaftlichen Fortschritts Ungarns und seiner nationalen Repräsentation die Beschäftigung mit der nationalen Vergangenheit auch in der dritten Generation von Reformern nach Széchenyi zusammenging. Neu ist allerdings das verstärkte Interesse für die Frühgeschichte und die wissenschaftliche Erforschung der „völkischen" Wurzeln des Magyarentums. Das markiert einen deutlichen Unterschied zu Széchenyi, der aus demselben Milieu, der seit Jahrhunderten dominierenden großgrundbesitzenden Aristokratie, stammte.

Die Generalprobe für die Millenniumsausstellung fand 1885 in Budapest statt. Auf Initiative des Landesindustriellenvereins, dem Zichy seit 1881 vorstand, wurde auf einem Gelände von 300.000 qm eine Industrieausstellung ausgerichtet, die beinahe zwei Millio-

12 Zichy, Jenő (1837-1906), MÉL II, 1969, S. 1073f.
13 1897 wurden die Ergebnisse in einer repräsentativen, zweibändigen Ausgabe unter dem Titel „Kaukázusi és középázsiai utazásai" (Kaukasische und mittelasiatische Reisen) in Budapest veröffentlicht.

nen Menschen besuchten. Im ungarischen Handelsmuseum fanden in den folgenden Jahren Ausstellungen zur heimischen Eisenbahn-, Leder- und Elektrizitätsindustrie statt.
Die Millenniumsausstellung aus Anlaß des „tausendjährigen" Bestehens des Landes stellte den Höhepunkt der Propaganda für die „Kulturentwicklung" Ungarns in der Gegenwart dar. Hier sollten die historischen wie auch die gegenwärtigen geistigen und materiellen Kräfte des Landes gezeigt werden.[14] Es war eine rein nationale Schau, bei der keine ausländischen Aussteller zugelassen waren.
Zu den Mitstreitern Zichys zählte der jüdische Nationalökonom Simon Telkes.[15] 1880 gründete Telkes, der später geadelte Karrierebeamte, die „Zentralgesellschaft für die Magyarisierung von Namen".[16] Ein Jahr später veröffentlichte die Gesellschaft einen ersten „patriotischen Aufruf" zur Bekanntmachung und Verbreiterung des Gedankens der „Namensmagyarisierung". Vom Finanzministerium erwirkten die begeisterten Anhänger dieses Gedankens die Zusicherung, die Namensänderungsgebühren auf zunächst fünf Forint zu senken. Im Abgeordnetenhaus setzte schließlich Kálmán Thaly durch, daß diese nur noch 50 Kreuzer betragen sollten. In den darauffolgenden Jahren wurden zunächst über 1.200 Namensänderungen durchgeführt. Der Durchschnitt in den 1890er Jahren lag zwischen 750 und 850 Fällen pro Jahr. Gerade das rasche Fortschreiten der Assimilation führte aber auch dazu, daß ein Teil der alten adligen Eliten des Landes den Aufstieg jüdischer Geschäftsleute, Freiberufler und Journalisten als unliebsame Konkurrenz empfanden.[17] Nach Dan Diner hatte sich schon Gobineau bemüht „den Verlust ständischer Legitimation vor allem des französischen Adels in einer sich egalisierenden bürgerlichen Gesellschaft mittels herkunftsbezogener bzw. blutgemäßer Rechtfertigung sozialer Über- und Unterordnung rückgängig zu machen".[18]
In dieser Zeit hatte besonders in den urbanen Gebieten des Königreichs der Anteil derjenigen, die sich zur ungarischen Muttersprache bekannten (und damit rechtlich der ungarischen Nationalität zugerechnet wurden), von 63 % (1880) auf 78,7 % (1910) erhöht; allein in Budapest, das noch um 1850 zur Hälfte aus deutschsprachigen Einwohnern bestand, gaben 1910 86 % Ungarisch als Muttersprache an.[19] Je mehr die Akkulturation der verschiedenen Volksgruppen in die magyarische Nation voranschritt, desto mehr wurde die Bestimmung dessen, was das „Magyarentum" (*magyarság*) ausmachte, in Frage gestellt.[20]

14 Zit. n. Art. „Kiállítás", in: Pallas.
15 Telkes, Simon (1845-?); Zsidó Lexikon, S. 889.
16 Siehe die Art. „Telkes" und „Névmagyarositás" in: Pallas.
17 Karady, Gewalterfahrung, S. 212.
18 Diner, Ideologie, S. 211.
19 Zahlen nach: A magyarok kronikája, S. 526.
20 „Die 'Nationalisierung' der ungarischen Juden [...] war ebenso vollständig wie in Westeuropa", schreibt: Karady, Gewalterfahrung, S. 94.

4.2 *Völkische Ideen in Ungarn: Die Magyaren als „Volk des Ostens" und der Árpádenkult*

Um die Unverwechselbarkeit des magyarischen Volks gegenüber den Deutschösterreichern und „Germanen" auf der einen, gegenüber den „Slawen" auf der anderen zu beweisen, begannen viele ungarische Intellektuelle seit den 1880er Jahren nach spezifischen Eigenarten zu forschen, in welchen das ungarische „Bauerntum" Elemente der prähistorischen Nomaden, der ungarischen Vorfahren „bewahrt" hätte.[21]
Die folgenden Beispiele zeigen, daß der Prozeß der Ethnisierung der Zugangskategorien zur Nation nie eindeutig, eindimensional „Kultur" durch „Rasse" oder „Geschichte" durch „Biologie" ersetzte, sondern die alten und neuen Kategorien mehr und mehr durcheinandermischte.[22] Die Kontingenz der Nationalgeschichte wurde zum Mythos des ewigen Überlebenskampfes der Nation überhöht, wobei die Herdersche Prophezeiung, nun in einem anderen Zusammenhang, für Unheil sorgte.
Der österreichische Statistiker Adolf Ficker hatte in seinem Aufsatz „Die Volksstämme der Österreichisch-Ungarischen Monarchie" von 1869 in Ungarn alte Ängste wiederbelebt.[23] Um Fickers Auffassungen einer drohenden Majorisierung Ungarns durch die Slawen entgegenzutreten, formulierte der Sprachforscher Pál Hunfalvy eine kulturellhistorische Definition des Magyarentums:
„Bei meiner Auffassung von Volk und Nation haben die anthropologischen oder vielmehr zoologischen Beschreibungen nur geringen Wert. Nicht die Formen des Schädels, noch das Wachstum der Haare oder die Farbe der Haut machen den Menschen oder ein Volk; sondern allein dessen Sprache und soziales Wesen. In meiner Darstellung fand also die Darstellung dessen (...) nur spärlichen Raum; desto mehr Rücksicht schenkte ich der Erscheinung des Menschen in der Geschichte, d. i. seiner Darstellung durch sich selbst."[24]
Entscheidend für die Entstehung eines nationalen Kollektives sei die Sprachlichkeit, „eine aus individuellen Entscheidungen entstandene Kultur".[25] Auf der Stockholmer Statistikerkonferenz von 1874 ebenso wie auf der nachfolgenden Budapester (1876) entbrannte zwischen Ficker und Károly Keleti, den Direktoren des österreichischen bzw. des ungarischen Zentralamts für Statistik, jedesmal ein heftiger Streit über die Frage, ob die Sprache entscheidendes Merkmal für die ethnische Zugehörigkeit sein könne oder nicht.

21 Hofer, „Hungarian Soul", S. 65-81
22 Ähnlich: Geulen, Metamorphose.
23 Ficker, Adolf (1816-1880), Pallas.
24 Hunfalvy, Ethnographie, S. XII. Zit. n. Tóth, Liberale Auffassung. Hunfalvy, Pál (1810-1891), Werke: „Das vogulische Land und Volk" (*A vogul föld és nép*) (Pest 1864); Die Ungern oder Magyaren (Teschen 1881); Die Rumänen u. ihre Ansprüche (1883).
25 Tóth, Liberale Auffassung, S. 61.